

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ AUTONOME DE THÉOLOGIE

DE LA MORT A LA RÉSURRECTION

*L'origine et le développement d'une croyance
dans le cadre de l'Ancien Testament*

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ AUTONOME DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PAR

ROBERT MARTIN-ACHARD
DE GENÈVE

Thèse N° 469

NEUCHÂTEL
IMPRIMERIE DELACHAUX & NIESTLÉ S. A.
1956

DE LA MORT A LA RÉSURRECTION

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ AUTONOME DE THÉOLOGIE

DE LA MORT A LA RÉSURRECTION

*L'origine et le développement d'une croyance
dans le cadre de l'Ancien Testament*

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ AUTONOME DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE
PAR

ROBERT MARTIN-ACHARD
DE GENÈVE

Thèse N° 469



NEUCHÂTEL
IMPRIMERIE DELACHAUX & NIESTLÉ S. A.
1956

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

La Faculté de Théologie, sur le préavis de MM. les professeurs F. Leenhardt et G. Nagel, autorise la publication de la présente thèse sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Genève, le 18 mai 1955.

Le Doyen :

JAQUES COURVOISIER

Thèse N° 469

Cette thèse est publiée dans la collection « Bibliothèque théologique » sous le titre *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel).

A MA FEMME
A L'EGLISE RÉFORMÉE DE NANCY

INTRODUCTION

Ce travail a pour point de départ la mort, que l'exercice du ministère pastoral rend particulièrement présente à notre vie.

Au sujet de l'au-delà, les idées les plus confuses règnent aujourd'hui comme autrefois; beaucoup de nos contemporains sans doute professent les opinions contradictoires des Hébreux sur le sort des morts, leur attribuant d'une part plus de capacité qu'aux vivants et de l'autre les condamnant à une existence lamentable; nous pensons couramment que les défunts savent sinon tout, du moins bien des choses que nous ignorons, mais en même temps nous nous demandons avec Bossuet, si « mourir, ce n'est pas devenir un je ne sais quoi qui n'a de nom dans aucune langue », puisque la mort n'est suivie de rien; bref, entre le spiritisme et le matérialisme, pour user de mots commodes, la plupart d'entre nous oscillent sans cesse sans savoir exactement à quoi se raccrocher lorsque la mort s'impose à eux comme un fait inéluctable.

Il nous faut revenir aux sources et ouvrir à nouveau la Bible pour y découvrir les raisons de l'espérance chrétienne à l'heure où une existence humaine s'éteint; l'Evangile, sans répondre à toutes les questions que soulève notamment en nous la disparition d'un être cher, nous en dit assez pour nous inviter à croire à la résurrection des morts. L'Eglise, à sa suite, confesse que Jésus-Christ, mort sous Ponce Pilate, descendu aux enfers, est ressuscité le troisième jour, et elle voit dans sa destinée exemplaire le gage de notre retour à la vie. Ces déclarations ont été préparées dans l'Ancien Testament. Il nous a donc semblé utile de chercher dans les écrits du peuple de Dieu comment la croyance en la résurrection était née et s'était peu à peu imposée en Israël. Pâques n'est-il pas l'éclatante confirmation de cette espérance, sur laquelle s'achève l'Ancienne Alliance?

Nous nous sommes limité à l'étude des textes vétérotestamentaires en souhaitant que quelqu'un poursuive un jour cette recherche et précise comment le Nouveau Testament parle de la résurrection en s'appuyant d'une part sur les anciens documents, parmi lesquels il ne faut pas négliger toute une littérature apocryphe, et d'autre part sur l'apparition du Christ ressuscité à ses disciples quelques heures après sa mort. Nous avons tenu avant tout à attirer l'attention, non seulement des spécialistes qui les connaissent bien, mais des fidèles qui les situent mal dans l'ensemble de l'Ecriture, sur quelques passages de l'Ancien

Testament à travers lesquels nous voyons le croyant parvenir, pas à pas, à cette découverte bouleversante : la mort n'est pas la fin de l'existence humaine, le dernier chapitre de notre histoire; nous ne sommes pas condamnés à mourir, Dieu nous appelle à vivre; nous marchons unis à lui, au-delà de la tombe, vers la vie éternelle. Cette certitude, loin de diminuer l'importance de notre carrière terrestre, comme nous nous l'imaginons parfois, lui donne, aux yeux du lecteur attentif de la Bible, un prix inimaginable puisque c'est ici-bas, selon l'Écriture tout entière, que se joue notre sort final; en quelque sorte en effet l'au-delà ne répare rien, il ne fait que manifester notre véritable identité.

En écrivant cette étude avec l'aide des meilleurs spécialistes de l'Ancien Testament, nous n'avons pas oublié la paroisse au milieu de laquelle nous travaillons présentement et en particulier les familles frappées par la mort d'un des leurs; nous souhaitons trouver avec elles, dans la Parole de Dieu, comme les croyants du peuple élu, l'assurance d'appartenir, tant dans la vie que dans la mort, au Dieu vivant qui est le Dieu des vivants.

En achevant cette introduction, nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont aidé de quelque manière à présenter ce travail, les nombreux maîtres qui nous ont guidé par leurs conseils et stimulé par leurs encouragements, parmi lesquels nous nommons en particulier le professeur G. Nagel, de Genève, qui, depuis des années, nous suit dans notre étude de l'Ancien Testament, ainsi que les paroissiens de l'Eglise réformée de Nancy qui nous ont secondé dans la correction de cette thèse; nous exprimons encore notre gratitude à l'égard de l'Université de Genève qui, par sa générosité, a permis l'impression de cet ouvrage.

Nancy, Semaine Sainte 1955.

PREMIÈRE PARTIE

La vie et la mort d'après l'Ancien Testament

Il ne nous est pas possible de parler de la résurrection sans dire, même brièvement, ce que signifient, pour l'Ancien Testament, la vie et la mort; nous commencerons donc notre travail en rappelant comment les Israélites ont compris l'une et l'autre. Il ne s'agit bien entendu, dans les pages qui suivent, que d'une esquisse.

Les conceptions hébraïques, dans ce domaine, ont été souvent rapprochées des notions mésopotamiennes, égyptiennes, ou même grecques; la comparaison se justifie en effet, les ressemblances notées par les spécialistes sont nombreuses; il suffit, pour s'en convaincre, de lire les ouvrages de L. Dürr, d'A. Bertholet, d'A. Lods, d'E. Dhorme, pour ne citer qu'eux ¹. Des auteurs comme J. Pedersen, W. Robinson et d'autres, ont insisté, de leur côté, sur les parallèles qui peuvent être tracés entre la psychologie israélite et celle des peuples primitifs; bien des textes de l'Ancien Testament s'éclairent lorsque nous les replaçons dans un cadre de pensée plus proche de la mentalité africaine ou océanienne que de la nôtre ²; bref, l'Hébreu réagit, devant la vie ou la mort, d'une manière

¹ L. DÜRR, *Die Wertung des Lebens im A. T. und im antiken Orient*, Braunsberg, 1926/27; A. BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen von Zustand nach dem Tode*, 2^e édit., 1914; A. LODS, *La croyance à la vie future dans l'antiquité hébraïque*, 1906; E. DHORME, « Séjour des morts chez les Babyloniens et chez les Hébreux », *RB*, 1907, p. 5 ss. Citons encore parmi des études plus récentes: C. BARTH, *Die Errettung von Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des A. T.*, 1947; A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 1946, etc. Dans les bibliographies de ces ouvrages, les auteurs renvoient en particulier, pour la Mésopotamie, aux travaux d'A. JEREMIAS, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, 1887, et *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, 1903; d'E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* I, 1931; de K. TALLQVIST, *Sumerische und Akkadische Namen für die Totenwelt*, 1934 et, en ce qui concerne l'Egypte, à ceux de R. ERMAN, *La religion des Egyptiens*, trad. franç., 1937; H. KEES, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, 1926; A. GARDINER, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, 1935; A. SANDER-HANSEN, *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern*, 1942.

² J. PEDERSEN, *Israel* 1/2, 1926 et 3/4, 1940, édit. angl.; W. ROBINSON, « The Hebrew Conception of Corporate Personality », dans « Werden und Wesen des A. T. », *BZAW*, 1936; p. 49 ss, A. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; G. PIDOUX, *L'homme dans l'A. T.*, 1953. Signalons également, G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et dans ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, édit. franç., 1948; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 1953.

assez semblable à celle du Babylonien et de l'Egyptien d'autrefois, ou du Canaque et de l'Hottentot d'aujourd'hui. La confrontation des textes de l'Ancien Testament avec les écrits de l'Antiquité comme avec les expressions employées de nos jours par les Noirs, est pleine d'intérêt, mais nous ne pensons cependant pas qu'il soit nécessaire de la reprendre ici, une fois de plus, et nous nous bornerons à rappeler en quelques pages ce que le peuple élu a pensé lui-même de la vie et de la mort.

CHAPITRE PREMIER

LA VIE, SA SIGNIFICATION, SES CARACTÉRISTIQUES

L'Israélite aime la vie, il l'aborde avec un préjugé favorable, il y reconnaît un don de Dieu. L'existence, dans ce qu'elle a de plus physique, de plus concret, exprime la libéralité de Jahvé; aussi le croyant rêve-t-il non pas de s'échapper loin de ce monde, mais au contraire d'y prolonger ses jours; il ne désire pas s'élever hors des contingences terrestres dans quelque spiritualité intemporelle, mais plutôt jouir de toutes les ressources que le Créateur lui offre dans sa création. Son idéal s'exprime dans le portrait de Job, comblé d'honneurs et de biens, l'homme intègre et juste, aux possessions fantastiques, modèle de piété et de générosité (Job 1. 1 ss; 29. 2 ss; 42. 10 ss); il se révèle aussi dans le bonheur promis à celui « qui craint Jahvé et marche dans ses voies » :

« Tu jouis alors du travail de tes mains, tu es heureux, tu prospères,
Ta femme est comme une vigne féconde, dans l'intérieur de ta maison,
Tes enfants sont comme des plants d'olivier autour de ta table.
C'est ainsi qu'est béni l'homme qui craint Jahvé.
Jahvé te bénira de Sion et tu verras le bonheur de Jérusalem tous les
jours de ta vie,
Tu verras les fils de tes fils. Que la paix soit sur Israël ! »

(Psaume 128)

Ce sont là les vœux d'un peuple de paysans; vivre longtemps sur la terre héritée des pères, avoir à ses côtés des fils nombreux pour assurer le travail quotidien, voir ses efforts aboutir, les récoltes et les moissons abonder, les troupeaux se multiplier, enfin partager ces bénédictions avec tout un peuple et, en particulier, avec la cité de Dieu.

Nous retrouvons ce thème dans presque tout l'Ancien Testament, et notamment dans les Psaumes et les Proverbes, qui traduisent parfaitement la pensée de l'ensemble du peuple élu.

Israël considère la vie d'une façon saine et positive, il ne voit pas en elle un jeu dérisoire et amer, il ne peut souscrire à cette phrase de J. P. Sartre : « L'histoire d'une vie, quelle qu'elle soit, est l'histoire d'un échec »¹; il estime

¹ J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 561.

plutôt que la réussite est possible, normale, et l'insuccès, un accident. L'existence n'est pas absurde, elle a un sens; présent de Dieu et non fruit du hasard, elle mène à un but, elle fait partie d'un plan dont Jahvé a révélé les éléments essentiels à son peuple. A l'inverse d'un romantisme qui cherche à atteindre l'essence des choses dans la mort, l'Israélite pense que la vie est la réalité par excellence, et jamais il ne songerait à écrire comme G. Frommel : « Mourir, ce n'est pas cesser d'être, c'est cesser de paraître »¹. Les bénédictions divines ne sont pas simple apparence, pure illusion; ce qu'on a appelé l'eudémonisme de l'Ancien Testament rappelle que Dieu n'est pas étranger au monde qu'il a suscité par sa Parole et qu'il entend y régner absolument et partout. L'Israélite n'est pas un mystique qui souhaite se perdre dans un indicible ravissement et rejoindre la divinité dans l'anéantissement de son moi charnel et individualisé; il rencontre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob à chaque instant sur cette terre, et marche avec ses frères sous sa conduite.

La vie humaine échappe donc à l'incohérence et à l'arbitraire, elle se déroule dans un cadre que Jahvé lui-même a fixé : chaque Israélite reçoit, en même temps que l'existence, une famille dont il est étroitement solidaire, une terre sur laquelle il peut et doit vivre, un peuple dont il partage le destin, qui dépendent également du Dieu vivant et conditionnent une vie qui est un don de Jahvé; que l'un ou l'autre de ces éléments essentiels à son existence vienne à manquer, l'Israélite cesse alors de vivre.

LA VIE EST UNE FORCE

La vie, pour l'Israélite, n'est pas simplement l'existence. Elle est une force qui agit, un pouvoir qui s'exerce. חַיִּים, la vie, est un pluriel qui doit souligner l'intensité qui la caractérise. « Le verbe חָיָה, vivre, semble avoir, dans les langues sémitiques, comme origine, le sens d'une contraction musculaire, par opposition à la mort, dont la racine verbale signifie s'étendre, se détendre »².

Vivre est plus qu'être. L'Israélite ne définit pas la vie en termes précis, mais abstraits, il la reconnaît dans ses manifestations. Ainsi elle s'identifie au sang ou à la respiration, sans lesquels elle est impensable. « Le sang, c'est l'âme », c'est-à-dire la vie, déclare le Deutéronome (12. 23), parce qu'il la conditionne et la manifeste³. La vie se confond aussi avec le souffle : lors de la création de l'homme, Jahvé souffla dans les narines de l'être qu'il avait façonné « une respiration » de vie, et alors seulement Adam commença à vivre (Gen. 2. 7)⁴. La respiration est ainsi un « des aspects que la vie peut revêtir »⁵.

¹ Cité par C. GENEQUAND, *Vers l'invisible*, Genève 1940, p. 90.

² F. MICHAELI, *VB*, p. 302.

³ Cf. encore Gen. 9. 4; Lévi. 17. 14; Ps. 72. 14; etc.

⁴ Job. 27. 3; 33. 4; 34. 14; etc.

⁵ G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 49 ss.

La vie est donc avant tout une force, très exactement ce qu'évoque pour nous l'expression « force vitale »; il est dans sa nature de s'exprimer, d'agir, de se déplacer, de s'accomplir; c'est pourquoi elle implique la mobilité, la spontanéité, le devenir; il lui faut croître, s'épanouir, se réaliser; l'absence de mouvement, de liberté ou d'avenir, équivaut à sa négation¹. Comme une puissance, elle peut diminuer ou grandir, elle varie d'intensité d'un moment à l'autre et d'un être à l'autre, du Dieu vivant ou du roi au simple Israélite, ou encore au malade, ou même au mort; la maladie (2 R. 8. 8, 10 et 14; 20. 1 et 7), la fatigue (Gen. 25. 30 et 32), le sommeil (Es. 5. 27) et la mort sont des formes affaiblies de la vie, une sorte de vie au ralenti, parce que privée de toutes ses possibilités. Se réveiller, guérir, ressusciter signifie retrouver toutes ses facultés, disposer à nouveau de tout le pouvoir impliqué dans la vie offerte par Dieu à la créature².

LA VIE EST UN BIEN, « LE » BIEN SUPRÊME

D'une manière générale, la vie apparaît aux yeux de l'Israélite comme un bien, le bien suprême dont dépendent tous les autres, la plus précieuse des bénédictions, supérieure à la richesse et à la gloire (Prov. 3. 16)³; Satan connaît bien la pensée d'Israël lorsqu'il déclare : « Tout ce qu'un homme possède, il le donne pour sa vie » (Job 2. 4). Aussi l'Israélite souhaite-t-il que sa vie se prolonge, il crie, le jour de l'intronisation de son souverain auquel le sort du peuple est lié : « Que le roi vive », ou « vive à jamais », c'est-à-dire que son règne soit long (1 Sam. 10. 24)⁴.

L'idéal est de mourir à un âge avancé, rassasié de jours et de biens, de s'en aller en paix après une longue et bienheureuse vieillesse. Ce fut en particulier le privilège d'Abraham (Gen. 15. 15), de Jacob (Gen. 35. 29), de Job (42. 17)⁵.

La tradition veut que les générations antédiluviennes aient atteint des âges extraordinaires; cette faveur leur aurait été faite parce qu'elles auraient vécu plus près de Dieu que leurs descendants⁶. L'Ecclésiaste exprime bien

¹ C. BARTH, *op. cit.*, p. 22 ss.

² G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 53 ss.

³ G. VON RAD: article ζωή, *ThWNT*, 2, p. 844 s; J. LINDBLOM, *Das ewige Leben*, 1914, p. 9 ss, etc.

⁴ 2 Sam. 16. 16; 1 R. 1. 31; Ps. 21. 5; et encore Neh. 2. 3; Dan. 2. 4; 3. 9.

⁵ Cf. les expressions בְּשִׁיבָה טוֹבָה (Gen. 15. 15), וְקָן וְשָׂבַע יָמִים (Gen. 35. 29) et encore Ps. 91. 16; 133. 3; Tob. 14. 3 et 13 ss; 2 Macc. 6. 23; etc.

⁶ L. DÜRR, *op. cit.*, p. 13 ss, qui cite à l'appui de sa remarque des textes égyptiens, estime que l'âge minimum d'un homme, selon les conceptions israélites, se serait élevé à 110 ans : en effet, Joseph et Josué sont morts à cet âge-là (Gen. 50. 26; Jos. 24. 29; Jug. 2. 8); d'autre part au moment du Déluge, les jours de l'homme atteignent encore 120 ans (Gen. 6. 3), et dans la perspective de la récréation, ils devront dépasser 100 années (Es. 65. 20).

l'opinion de son peuple lorsqu'il déclare : « Même un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort » (9. 4), c'est-à-dire la vie vaut mieux que tout ¹.

Aussi mourir prématurément, s'en aller au milieu de ses jours, c'est-à-dire avant d'avoir achevé son existence et épuisé toutes les ressources de la vie, est un grand malheur, un sévère châtement (Ps. 102. 24 s) ².

La prolongation de la vie est un leitmotiv de la prédication deutéronomique (Dt. 5. 16; 16. 20; 30. 19, etc.), elle fait écho au message des prophètes : « Cherchez Jahvé et vous vivrez... recherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez... » déclare Amos à son peuple (5. 4, 6, 14) ³.

Le quatrième commandement unit le respect des parents à la permanence de la vie, non seulement de l'individu, mais aussi du peuple en Terre sainte (Ex. 20. 12) ⁴. De même rester en vie, pour le Deutéronome, signifie notamment entrer en possession du pays de Canaan et le garder (Dt. 4. 40) ⁵. Israël est placé devant la malédiction ou la bénédiction, c'est-à-dire la possibilité de demeurer sur la terre que Jahvé lui offre, ou l'obligation d'aller en exil ou même d'être exterminé (Dt. 30. 16 ss) ⁶. A son tour, l'Israélite est appelé à habiter en Terre sainte ou à disparaître (Prov. 10. 30; Es. 57. 13; Ps. 37. 11, etc.). Vivre, c'est donc subsister sur le sol que le Dieu vivant s'est choisi.

Le croyant de l'Ancien Testament ne souhaite pas la fin de son existence, il ne chante pas « la douce mort » à la manière d'un J. S. Bach, il se réjouit de vivre le plus longtemps possible.

Il est rare d'entendre une voix dans l'Ancien Testament appeler la mort; les imprécations de Job contre la vie (3. 3 ss) ⁷, les malédictions de Jérémie (20. 14 ss) demeurent exceptionnelles, et frisent le blasphème; elles donnent la mesure du désespoir dans lequel sont tombés ces deux hommes de l'Ancien Testament. L'Ecclésiaste, par ses propos amers et désabusés, comme : « Le jour de la mort vaut mieux que le jour de la naissance » (7. 1; 4. 2 s), s'écarte sur ce point, comme sur d'autres, de la vraie tradition israélite. Balaam ne réclame pas la mort à proprement parler, mais il désire que la fin d'un juste, c'est-à-dire d'un membre du peuple élu, lui soit accordée, à lui, un païen; il semble souhaiter tout simplement une longue vie (Nb. 23. 10; Ps. 116. 15) ⁸. L'expression du psalmiste : « Ta bonté vaut mieux que la vie » (63. 4) révèle une conception toute particulière de l'existence; la vie physique ici, pour le

¹ *Iphigénie*, d'Euripide : « Vivre obscur vaut mieux que la mort », ou Achille, dans l'*Iliade* : « J'aimerais mieux être le valet d'un chétif laboureur, à peine assuré de son existence, que de régner sur les morts » (XI, 483).

² Gen. 47. 9; Es. 38. 10; Jér. 17. 11.

³ Cf. encore Ez. 18. 23 et 31 s; 33. 11; Hab. 2. 4, etc.

⁴ L. DÜRR, *op. cit.*, p. 23 ss.

⁵ Dt. 6. 18 et 24; 8. 1; 11. 8 s, etc.

⁶ Dt. 4. 26 s; Lévi. 26. 31 ss; 2 Sam. 7. 10 s; 1 R. 9. 7; Jér. 7. 3, 7; 35. 15; etc.

⁷ Job 7. 15; 10. 1; 17. 13 ss.

⁸ FR. BAUMGÄRTNEL, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, 1932, p. 37, note 50.

croyant, n'est plus un bien absolu; le bonheur suprême est d'être en communion avec Jahvé, lui demeurer indéfectiblement attaché est la grâce des grâces¹.

Ainsi d'une manière générale, la vie est, pour le peuple élu, le plus grand des biens, la première des bénédictions.

LA VIE ET SES DIVERSES EXPRESSIONS

La vie est un privilège; elle se confond avec le bonheur, elle est faite de force, de plénitude; elle implique l'abondance, la paix, la prospérité. Selon W. v. Baudissin², le mot חַיִּים a le double sens de vie et de bonheur, en particulier dans la littérature sapientiale; la vie devient une récompense, le fruit de l'obéissance ou de la sagesse, la félicité; ainsi nous lisons dans le livre des Proverbes: «Celui qui me trouve (c'est-à-dire qui trouve la sagesse) a trouvé la vie (c'est-à-dire le bonheur)» (8. 35).

Israël donne donc à l'existence humaine des qualificatifs positifs; elle est, selon lui, liée à un développement harmonieux de toutes ses facultés, à l'accomplissement complet de toutes ses possibilités. L'Ancien Testament se préoccupe peu de distinguer les «valeurs spirituelles» des «réalités matérielles», car les premières risquent de n'être que de pures abstractions, et les secondes d'échapper à la souveraineté de Jahvé; la vie, comme la créature, est une, sous ses divers aspects; elle forme un tout, et s'exprime dans la justice aussi bien que dans l'abondance, dans la puissance comme dans la piété.

C'est pourquoi la vie, pour Israël, présuppose le succès, la stabilité, la sécurité, elle se manifeste dans la joie, la lumière, la victoire. Elle implique l'existence de relations normales au sein de la communauté et avec le Dieu d'Israël; la justice est une de ses conditions essentielles. L'individu ne s'épanouit qu'au contact de la nation sainte et en communion avec Jahvé; aussi la solitude, la misère, l'échec, tout aussi bien que la maladie, la division, le péché, mettent en question la vie que Dieu offre à sa créature et au peuple élu, ils troublent l'ordre — que l'Ancien Testament appelle la paix — établi par Jahvé et menacent d'y introduire le chaos³.

Les Hébreux, comme les Babyloniens et les Egyptiens, associent encore la vie à la lumière ou à l'eau, les secondes sont indispensables à la première; il s'agit donc aux yeux des Israélites plus que de symboles. Il n'y a en effet pas de vie véritable dans les ténèbres ou le désert.

Ce n'est pas un hasard, remarque C. Barth⁴, si Dieu crée d'abord la

¹ G. VON RAD, «Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen», *Festschrift für A. Bertholet*, 1950, p. 431 s.

² W. v. BAUDISSIN, «Alttestamentliches «Hajjim» «Leben» in der Bedeutung vom Glück», *Festschrift E. Sachau*, 1915.

³ C. BARTH, *op. cit.*, p. 24 ss.

⁴ C. BARTH, *op. cit.*, p. 34.

lumière, car celle-ci est la condition de toute vie. Il n'est pas utile de mentionner ici tous les textes de l'Ancien Testament où ces deux réalités se trouvent rapprochées ou même confondues et où elles impliquent en même temps le bonheur, le salut, la santé ¹. Signalons deux parallèles frappants :

« Pourquoi donne-t-il (Jahvé) la lumière à celui qui souffre,
Et la vie à ceux qui sont dans l'amertume? »

(Job 3. 20)

« Auprès de toi est la source de la vie,
Par ta lumière nous voyons la lumière. »

(Ps. 36. 10)

Sur le peuple qui marche dans les ténèbres de l'exil, une clarté respandit, elle apporte la libération et rend possible une existence nouvelle (Es. 9. 1); voir la lumière signifie vivre ². Quand Jahvé fait briller sa face sur son peuple, il le bénit et se montre envers lui bienveillant, secourable (Nb. 6. 25; Ps. 67. 2). Le croyant demande à son Dieu de faire lever sur lui la lumière de sa face, c'est-à-dire de le sauver (Ps. 4. 7; 31. 17) ³ ou de l'éclairer, autrement dit de lui redonner des forces (Ps. 13. 4) ⁴.

L'eau, elle aussi, est nécessaire à l'existence, elle se trouve naturellement en relations avec la vie, en particulier dans le Proche-Orient qui sait combien la nature et les hommes sont dépendants à son égard. Il n'est donc pas étonnant que dans l'Ancien Testament, les pluies, les puits, les sources, les fleuves et même les rosées occupent une place importante; le sort d'Israël est lié en effet à l'eau que Jahvé lui donne ou lui refuse; sa présence implique l'abondance, la guérison, le salut et est un signe caractéristique de la bénédiction de Jahvé. Par contre la sécheresse, comme la stérilité et la famine qu'elle provoque, sont des marques certaines de la colère divine et signifient un arrêt de mort pour le peuple élu ⁵.

C'est ainsi que la terre de Canaan, « un pays qui boit les eaux du ciel et dont Jahvé prend un soin continuel » peut devenir un lieu de perdition pour Israël s'il se détourne de son Dieu (Dt. 11. 11-17) ⁶. Des fleuves coulent dans les lieux que Dieu habite : le jardin d'Eden (Gen. 2. 10 ss), la cité de Sion (Es. 8. 6; Ps. 46. 5), la nouvelle Jérusalem (Ez. 47. 1 ss; Joël 3. 18); l'eau joue également un rôle capital lors de l'exode et du retour de Babylonie, elle est

¹ M. GIERLICH, *Der Lichtgedanke in den Psalmen*, 1940.

² C. BARTH, *op. cit.*, p. 35.

³ Cf. encore Ps. 80. 4; 119. 135; Dan. 9. 17, etc.

⁴ Ps. 19. 9; Prov. 29. 13; Esdr. 9. 8.

⁵ E. DISERENS, « Eau », *VB*, p. 77 ss.

⁶ Gen. 27. 28; Dt. 33. 13 s et 28, et Lév. 26. 19; 1 R. 8. 35 et 17. 1 ss; Jér. 14. 1 s; Agg. 1. 9 s; Mal. 3. 10, etc.

le gage du salut des Israélites et témoigne de la sollicitude de Jahvé envers son peuple ¹.

Le croyant, selon une formule frappante, est « comme un arbre planté près d'un courant d'eau, qui donne son fruit en sa saison et dont le feuillage ne se flétrit point » (Ps. 1. 3; Jér. 17. 7 s). L'image caractérise une existence heureuse, une réussite à tous égards, un épanouissement continu, bref une vraie vie.

Notons encore l'expression « source de vie » qui apparaît surtout dans la littérature sapientiale; ainsi dans Prov. 14. 27: « La crainte de Jahvé est une source de vie » ².

Remarquons enfin que l'eau, symbole et gage de la vie, dans toute l'Antiquité comme dans l'Ancien Testament ³, joue un rôle considérable non seulement dans la destinée des vivants, mais aussi dans le sort des morts, puisque, selon les croyances populaires, elle est nécessaire aux défunts pour apaiser la soif qui les dévore (Luc 16. 19 ss); la libation d'une eau fraîche et pure est un élément capital du culte funéraire ⁴, comme l'a démontré A. Parrot ⁵.

Signalons pour terminer un autre symbole qu'il n'est pas étonnant de rencontrer dans une région fertile en cultes agraires, parce que l'avenir des indigènes est lié à la permanence de la végétation: celui de l'arbre de vie, dont nous trouvons la trace, selon G. Widengren, non seulement dans les premières pages de la Genèse (Gen. 2. 9; 3. 22 ss) ⁶, mais encore dans des prophéties messianiques (Es. 11. 1 ss; Jér. 23. 5; Es. 53. 2, etc.) ou des objets du culte (Ex. 25. 31 s; Nb. 17. 1 ss) ⁷.

Ainsi aux Israélites comme à leurs voisins ou aux peuples primitifs, la vie apparaît sous des formes diverses et multiples, parce qu'elle se confond, pour eux, avec les phénomènes qu'elle provoque ou les relations qu'elle paraît impliquer; elle est aussi bien force, action, mouvement que sang, souffle ou même lumière, eau, végétation, ou encore paix, victoire, communion; elle concerne chacun des domaines de l'existence humaine et tout ce qui intéresse le peuple de Dieu sert à l'exprimer.

¹ Ex. 15. 22 ss; 17. 1 ss; Nb. 20. 2 ss; Ps. 78. 15 s et Es. 41. 17 ss; 43. 19 s; 45. 8; 55.

1 ss, etc.

² Cf. encore Prov. 4. 23; 10. 11; 13. 14; 16. 22; P. KLEINERT, *op. cit.*, p. 713, attire l'attention sur le thème des « eaux de vie »: Ex. 15. 22 ss; Es. 12. 3; Jér. 2. 13; 17. 13; Prov. 10. 11 etc. Les eaux de vie sont sans doute simplement des eaux courantes, mais celles-ci assurent la vie.

³ Cf. par exemple A. CAUSSE, « Le jardin d'Elohim et la source de vie », *RHR*, 1920, p. 283 ss.

⁴ 1 Sam. 7. 6; Jér. 16. 7; Tob. 4. 17.

⁵ A. PARROT, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1938; cf. encore M. ELIADE, *op. cit.*, p. 175 ss.

⁶ Cf. encore Prov. 3. 18; 11. 30; 13. 12; 15. 4.

⁷ G. WIDENGREN, « The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion », *UUA*, 1951; pour cet auteur l'arbre de vie est un avatar d'une divinité agraire, et le roi en serait à la fois le gardien et l'équivalent. Sur la signification de l'arbre, cf. encore M. ELIADE, *op. cit.*, p. 232 ss.

LA VIE DÉPEND DE JAHVÉ

Il n'appartient pas à l'homme de créer, ni de maintenir la vie. Pour l'ancien Proche-Orient, comme pour l'Ancien Testament, les dieux seuls sont immortels, seuls ils peuvent faire vivre et mourir (2 R. 5. 7)¹.

La vie dépend de la divinité, mais si celle-ci n'est finalement, comme le remarque C. Barth², pour les religions païennes, dans la plupart des cas qu'une série de personnifications des forces naturelles, le Dieu d'Israël ne s'identifie nullement avec la vie. Il la suscite, la renouvelle, il en dispose librement, il en est le maître, il se distingue ainsi nettement d'une simple puissance de vie.

Jahvé est le Dieu vivant, et non pas seulement le Dieu de la vie, comme d'autres sont les dieux de la guerre ou de la mort; il n'est pas la Vie déifiée, la force vitale portée à son maximum, une puissance aveugle et brutale, une réalité impersonnelle dont la vitalité s'exprimerait de façon désordonnée. Son dynamisme infatigable, sa puissance créatrice, son activité incessante, se manifestent dans des actes soumis à un plan; Jahvé produit la vie, la conserve, la rétablit, par des gestes créateurs et rédempteurs qui s'inscrivent dans une histoire du salut de l'univers. L'Ancien Testament l'appelle le Dieu vivant³; il se révèle comme une personne vivante, qui parle, agit, voit, entend, à l'opposé d'une idole muette et inerte⁴. L'expression « Jahvé est vivant » אֱלֹהֵינוּ אֵלִים (Deut. 5. 23 (26); 1 Sam. 17. 26 et 36; Jér. 10. 10, etc.); cf. A. JOHNSON, *op. cit.*, 105 s; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 1948, tome I, p. 100 s.

¹ Cf. encore Dt. 32. 39; 1 Sam. 2. 6.

² C. BARTH, *op. cit.*, p. 36 ss.

³ אֱלֹהֵינוּ אֵלִים (Jos. 3. 10; Ps. 42. 3; 84. 3; Os. 2. 1); אֱלֹהֵינוּ אֵלִים (2 R. 19. 4 et 16); אֱלֹהֵינוּ אֵלִים (Deut. 5. 23 (26); 1 Sam. 17. 26 et 36; Jér. 10. 10, etc.); cf. A. JOHNSON, *op. cit.*, 105 s; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 1948, tome I, p. 100 s.

⁴ F. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme*, 1950, p. 145 s.

⁵ 1 Sam. 14. 39; Jér. 4. 2; 12. 16; 16. 14 s, etc.

⁶ F. MICHAELI, *op. cit.*, p. 146; KB, p. 292.

⁷ Nb. 14. 21 et 28; Dt. 32. 40, etc., et en particulier Ez. 5. 11, 14, 16, 18, 20; 16. 48, etc.

⁸ Cf. encore dernièrement : G. QUELL, *ThWNT*, III, article : κύριος, p. 1056 ss; KB, p. 368 ss; M. T. C. VRIEZEN, dans *Bertholetfestschrift*, 1950, p. 498 s; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1954, p. 7 s; E. SCHILD, « On Exodus 3. 4-14 : I am that I am », *VT*, 1954, p. 296 ss, etc.

losophique du mot, un Être pur, cher aux penseurs aristotéliens, une essence statique et intemporelle, mais le Dieu vivant qui intervient sans cesse dans la nature et dans l'histoire, un Dieu en mouvement, à l'activité débordante, et dont l'action constante dirige l'univers, un Dieu en marche, qui vient au devant de ses créatures et dont chaque être dépend à tout instant et d'une manière absolue ¹.

Cependant Jahvé est le Saint d'Israël; la vie qu'il crée (Gen. 2. 7), dont il est la source (Ps. 36. 10; Jér. 2. 13; 17. 13), dont il reste le maître (Job 12. 10; Ez. 18. 4) et qu'il protège et maintient (Ps. 16. 10; 25. 20; 33. 19 etc.) demeure liée à la sainteté dont les prophètes surtout ont souligné le caractère éthique en rappelant notamment qu'elle impliquait, de la part du peuple élu, l'observation du droit de chacun, le respect d'autrui; l'existence d'Israël est donc avant tout subordonnée à la connaissance de la volonté divine; aussi Jahvé interpelle-t-il les êtres qu'il appelle à l'existence, il entre en relation avec la créature par la Parole; par elle il la nourrit et la maintient en vie (Dt. 8. 3). Quand Jahvé se tait, l'homme meurt (Amos 8. 11 ss).

La vie du peuple élu ne dépend donc ni de rites magiques, ni d'une fusion mystique avec la divinité, mais d'un dialogue où Jahvé prend la parole pour révéler d'abord ce qu'il est : « Je suis... », et déclarer ensuite ce qu'il attend de son peuple : « Tu dois... ». Par sa réponse, Israël montre s'il veut être la nation sainte, c'est-à-dire s'il accepte ou rejette l'existence que le Dieu vivant lui offre; c'est pourquoi la vie, pour les hommes de l'Ancien Testament, se confond finalement avec l'obéissance aux commandements divins. Vivre, ce sera marcher dans les voies que Jahvé a fixées, selon le Deutéronome (Dt. 30. 15 ss), rechercher le bien et la justice pour Amos (Amos 5. 4 et 14 s), revenir à Jahvé, d'après Jérémie ou Ezéchiël (Ez. 18. 23 et 32), bref, accepter, sous toutes leurs formes, les exigences du Dieu saint, dont les interventions dans l'histoire ont ouvert à Israël le chemin de la vie. Ainsi, il s'agit pour le peuple de Dieu, de demeurer dans l'alliance qui a été scellée entre lui et le Dieu vivant. Si la vie d'Israël et de chacun de ses membres remonte à un acte créateur de Jahvé, l'Ancien Testament se soucie moins finalement, comme le remarque G. von Rad ², de son origine que de sa conservation qui est liée précisément au maintien du pacte unissant le Dieu d'Israël à son peuple. En dehors de lui, point de salut, point de vie pour Israël.

Dans la littérature sapientiale, la vie dépend avant tout de la Sagesse; le sage, c'est-à-dire celui qui craint Jahvé, évite les excès en tout, se tient à l'écart des orgueilleux et demeure maître de ses paroles, il obtient la santé et le bonheur ³. La Sagesse est vraiment une puissance de vie, elle assure une longue

¹ P. KLEINERT, « Zur Idee des Lebens im A. T. », *TSK*, 1895, p. 693 ss.

² G. VON RAD, article ζωή, *ThWNT*, 2, p. 846.

³ Prov. 3. 7 s; 4. 4; 5. 23, etc.

existence; celui qui l'a trouvée a découvert la vie; grâce à elle, ses jours se multiplient ¹.

Un dernier point retiendra notre attention : parce qu'elle est liée à l'alliance, la vie relève du plan de Jahvé à l'égard de l'humanité, elle fait partie d'un dessein qui doit encore s'accomplir; elle s'inscrit dans une promesse que Dieu a faite à son peuple, c'est pourquoi sans cesser d'être déterminée par le passé, elle est tendue vers l'avenir.

L'Ancien Testament est une religion de l'espérance, déclare P. Kleinert ²; cette particularité, estime ce même auteur, donne à la manière dont Israël considère la vie son caractère sain et équilibré; les Israélites semblent ne tomber ni dans le culte de la force vitale, ni dans le mépris de l'existence humaine, dans la mesure où ils se laissent conduire par les envoyés de Jahvé; ils acceptent alors la vie dans l'attente de l'accomplissement de la Parole de leur Dieu, ils vivent l'instant présent en y reconnaissant les marques de la bienveillance ou de la colère divines, sans cesser de regarder vers l'achèvement de l'histoire. Plus les siècles passent, plus les difficultés se multiplient pour le peuple élu, plus le jugement apparaît comme inévitable et plus la vie devient le bien réservé à celui qui marchera avec le Dieu vivant, au « reste » fidèle et purifié qui survivra aux catastrophes pour accueillir Jahvé venant instaurer son règne ici-bas. La vie prend alors une nuance eschatologique et tend à recevoir sa signification dernière non du passé, ni de l'actualité, mais de l'avenir que Dieu prépare pour les siens.

¹ Prov. 3. 16 ss; 8. 35; 9. 11; 10. 17, etc., cf. J. LINDBLOM, *Das ewige Leben*, 1914, p. 40 ss.

² P. KLEINERT, *op. cit.*, p. 11 s.

CHAPITRE II

LA MORT, SA SIGNIFICATION, SES CARACTÉRISTIQUES

« Quel que soit le point de vue sous lequel on l'aborde, et celui de la tradition biblique ne fait pas exception, la question de la mort n'est pas une question simple », écrit justement le P. Féret¹. Phénomène mystérieux, la mort suscite des réactions complexes, contradictoires, qu'il est faux de vouloir unifier à tout prix; c'est ainsi que les morts sont simultanément pleurés et redoutés; les vivants se lamentent sur leur faiblesse en même temps qu'ils redoutent leur pouvoir; par ailleurs les défunts hantent, paraît-il, les lieux qu'ils ont connus de leur vivant ou séjournent près de leur tombe; mais en même temps, ils sont censés se rassembler dans un monde souterrain d'où ils ne peuvent s'évader. La mort, pense-t-on encore, frappe l'être tout entier, quoique quelque chose de difficile à définir survive à la décomposition du cadavre et continue à mener une existence précaire et pourtant inquiétante. Bref, il n'est guère possible d'accorder les diverses croyances que le spectacle de la mort fait naître en l'homme².

L'Ancien Testament n'échappe pas à cette complexité; son témoignage confirme plutôt la difficulté qu'éprouve l'être humain à trouver une explication logique au problème de la mort; il est d'autre part constitué par des traditions diverses, échelonnées dans le temps, qui se superposent les unes aux autres; il relève enfin d'une psychologie différente de la nôtre qui accepte parfaitement des affirmations qui nous paraissent s'exclure. Dans ces conditions, il peut paraître hasardeux de broser un tableau précis de l'évolution des doctrines israélites à l'égard du sort des défunts, comme A. Lods par exemple l'a tenté³.

Le fait fondamental demeure la manière contradictoire dont l'homme en général et l'Israélite en particulier réagissent devant la mort et non la modification de leurs croyances au cours des siècles et par suite d'influences diverses.

¹ P. FÉRET, « La mort dans la tradition biblique », dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, 1951, p. 16.

² J. TH. ADDISON, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*, 1936.

³ A. LODS, *La croyance à la vie future dans l'Antiquité hébraïque*, 1906.

L'Ancien Testament nous déclare d'abord que l'homme n'est pas immortel; rien en lui n'est éternel. Il ne possède aucune parcelle divine qui échapperait à la mort. L'Ancien Testament rejette ainsi la croyance en l'immortalité de l'âme que la philosophie de Platon a rendue célèbre et qui, souvent, est prise pour un dogme fondamental de la foi chrétienne; en effet, pour les Israélites, l'âme n'est pas d'essence supérieure au corps et ne peut s'épanouir sans lui; elle n'appartient pas à une réalité incréée et donc impérissable; sa destinée dépend non de sa nature, mais du Dieu vivant ¹.

La mort apparaît donc comme un fait général et normal, qui concerne l'être humain tout entier.

Cependant, si le défunt ne vit plus, il n'en continue pas moins d'exister. Il ne disparaît pas complètement, son existence se poursuit, mais dans des conditions telles qu'elle ne mérite pas de s'appeler vie. « Elle est une forme affaiblie de la vie », écrit G. Pidoux qui ajoute : « La mort n'est pas le contraire, l'opposé de la vie. Elle est conçue comme un état dans lequel les forces de la vie sont à leur intensité minimum, comme un sommeil dont on peut se réveiller » ², et pourtant L. Aubert n'exagère pas lorsqu'il déclare que l'existence du défunt « ne diffère du néant absolu que parce qu'il reste une ombre, un je ne sais quoi sans consistance de l'individu autrefois plein de force et d'activité sur la terre des vivants » ³. Ainsi, tantôt la condition du défunt rappelle celle de l'homme fatigué et endormi, et l'opposition entre la vie et la mort reste relative; tantôt elle est un reflet si pâle, si pitoyable de l'existence humaine, qu'elle n'a plus aucune réalité et n'est qu'une expression imagée du non-être.

A cette conception, qui condamne le mort à une situation misérable, définie en fonction de la vie et par opposition à ce qui donne du prix à celle-ci, s'en oppose une autre, peut-être plus ancienne, selon laquelle les défunts sont doués d'une certaine puissance, divine ou plutôt démoniaque, dont les vivants doivent tenir compte; de là les nombreux rites funéraires pratiqués par les Hébreux à l'exemple de leurs voisins et des peuples primitifs.

Ces diverses croyances, à l'origine plus ou moins indépendantes les unes des autres, ont sans doute coexisté dans le peuple d'Israël; certains savants, comme A. Lods par exemple, estiment plutôt qu'elles s'y sont succédé; selon eux, en effet, après avoir pendant des siècles attribué un pouvoir redoutable aux morts, Israël, sous l'influence du Jahvisme, les aurait relégués, officiellement du moins, dans le monde infernal pour les y enfermer à jamais.

¹ Cf. par exemple : J. TH. ADDISON, *op. cit.*, p. 126 ss; PH. MENOUD, *Le sort des trépassés*, 1945, p. 11 ss, et dans : *L'homme face à la mort*, 1952, p. 156 ss; R. MEHL, *Notre vie et notre mort*, 1953, p. 49 ss.

² G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 55, cf. encore M. ELIADE, *op. cit.*, p. 155 : « La mort n'est pas une extinction, mais une modification, la plupart du temps provisoire, du plan vital... le mort participe à un autre genre de vie. »

³ L. AUBERT, *La vie après la mort chez les Israélites*, 1902, p. 5.

Les ponts ainsi rompus entre la terre des vivants et le Sheôl n'auraient été rétablis qu'au temps du judaïsme, d'abord timidement, comme en témoignent les textes canoniques, puis avec plus d'assurance, comme les pseudépigraphes le révèlent. Cette reconstitution des faits, tout en contenant des éléments valables, ne nous paraît pas tenir assez compte de leur complexité; bien que le culte de Jahvé ait accéléré la dégradation des défunts, les Israélites n'ont pas attendu l'intervention des prophètes pour être frappés, comme les Babyloniens et les Grecs, par l'impuissance des morts; de plus, malgré les condamnations officielles, les croyances anciennes dans le pouvoir des trépassés ont subsisté à travers toute l'histoire du peuple élu.

Mais l'Ancien Testament ne se contente pas de parler occasionnellement du sort des défunts, il révèle l'importance de la mort elle-même pour les vivants, la menace qu'elle fait peser sur les uns, l'empire qu'elle exerce sur les autres; il connaît cependant les limites que le Dieu d'Israël impose à la mort, et il s'achève enfin sur l'annonce de son anéantissement.

LA MORT, UN FAIT NORMAL

« C'est pourquoi, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché... » (Rom. 5. 12). « Le salaire du péché, c'est la mort... » (Rom. 6. 23). Ces affirmations de l'apôtre Paul semblent être en nette opposition avec toute une tradition israélite, selon laquelle l'homme est né mortel et sa mort apparaît comme toute naturelle. Il n'y a là aucun problème, le fait de la mort est simplement enregistré. Certes, les Israélites sont loin de chanter « notre sœur la mort corporelle », pour laquelle, selon Saint-François, il convient de louer le Seigneur, mais ils n'établissent ici aucune relation de cause à effet entre le péché et la mort. Il est normal que l'homme, Adam, tiré de la terre, Adamah, y retourne. Rien en lui n'est divin, il ne subsiste que par le souffle de Dieu, et lorsque celui-ci lui est repris, il expire ¹.

C'est sans doute également la pensée du théologien jahviste qui a écrit Genèse 2 et 3. Adam, selon cette page de l'Ecriture, est mortel par nature, « car » — l'auteur fait ici une simple constatation, il n'annonce pas une punition — « il a été tiré de la terre... car il est poussière » (Gen. 3. 19b, c); d'autre part s'il peut devenir immortel, c'est qu'il ne l'est pas auparavant (Gen. 3. 22 s). Son châtimement ne change pas sa nature, mais sa situation, il doit vivre désormais dans un monde hostile, sur un sol maudit (Gen. 3. 19a) ². Les trois acteurs

¹ Ps. 104. 29 s; Eccl. 12. 9; Ps. 146. 4; Job. 12. 10; 34. 14 s, etc.

² P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940, p. 149 : « La mort n'est pas le châtimement infligé par Dieu même à l'homme, la malédiction divine ce sont « les travaux et les jours », le harassant labeur de l'existence. » Cf. encore : L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, 1947, p. 135, etc.

du drame ne sont pas condamnés à mort, mais à vivre dans des conditions nouvelles où leur existence sera précaire; les sanctions qui les frappent (Gen. 3. 14, 16, 19a) sont des signes que leur vie va s'écouler loin de Dieu, et dans la proximité de la mort, sous la loi inéluctable du « Tu mourras certainement » (Gen. 2. 16b, 17c). Avant la « chute », entre Adam et la mort, qui fait partie de son destin naturel comme un élément de son anthropologie, se trouve le Dieu vivant; sa présence suffit à écarter la mort, à la masquer; placé en face de Dieu, Adam peut l'oublier, elle n'est rien pour lui, elle n'existe pas. Quel que soit par ailleurs le rôle que joue l'arbre de vie, dans la compagnie du Créateur, l'homme ignore sa mortalité, il s'en moque en quelque sorte, elle n'a pour lui aucun sens, il vit et n'a nul besoin d'aller au-delà de cette vie que Dieu lui offre. Mais quand Dieu s'éloigne, il ne reste à Adam que la présence de la mort, dont l'imminence lui est sans cesse rappelée par l'hostilité qu'il trouve partout sur sa route, dans le monde (Gen. 3. 15), chez lui (Gen. 3. 16), et à son labeur (Gen. 3. 17 ss). Autrefois, il n'avait qu'à vivre; maintenant, il n'a plus qu'à mourir. Désormais, « l'homme vit et c'est pour mourir »¹. L'homme est donc né mortel, mais par son péché, il rend la mort effective, elle entre réellement dans son existence², il vit désormais comme quelqu'un qui a entendu prononcer contre lui la peine capitale³. Il sait que la mort est proche, il ne peut s'y dérober. Entre la présence de Dieu et celle de la mort, il a choisi la seconde. Par sa désobéissance, Adam a transformé en malédiction la condition humaine; la mort, par l'ombre menaçante qu'elle projette constamment sur sa vie, est vraiment dans ce sens, le salaire du péché. L'homme devient ainsi, par accident, cet « être-pour-la-mort » qui est au cœur de la pensée de Heidegger⁴.

Mais l'Ancien Testament rappelle, en évoquant avec sobriété les morts paisibles qui « tombent comme un fruit mûr » que, ni dans son intention primitive, ni dans son plan de rédemption, le Créateur n'a fait dépendre nécessairement la mort du péché; ainsi les patriarches Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob,

¹ F. LEENHARDT, « La situation de l'homme d'après la Genèse », dans *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift z. E. Brunner*, 1950, p. 23; cf. sur cette question : P. HUMBERT *op. cit.*, (en particulier le chap. IV, « Mortalité ou immortalité de l'homme primitif », p. 117, 152 avec une importante bibliographie); W. VOLLBORN, « Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3 », *TLZ*, 1952, p. 710 ss; G. PIDOUX, « Encore les deux arbres de Genèse 3 », *ZAW*, 1954, p. 37 ss.

² P. HUMBERT, *op. cit.*, p. 147 : « La mortalité est sa condition, mais sa mort est cependant conditionnelle. Sa mort certaine s'il désobéit, serait donc incertaine s'il avait obéi. »

³ W. VOLLBORN, *op. cit.*, p. 712 s, cite la parole d'Hölderlin : « L'enfant est immortel, car il ne sait rien de la mort », et ajoute : « Au contraire Adam sait maintenant qu'il a une fin. »

⁴ E. MOUNIER, *Introduction aux Existentialismes*, 1947, p. 52, décrit ainsi la pensée de M. Heidegger : « Avec Heidegger, la finitude de l'être humain devient absolue et essentielle, chaque vie marche irrémédiablement vers la mort. La mort... ne vient pas du dehors... elle est notre possibilité suprême. L'existence humaine est être-pour-la-mort. Mourir de ma mort est en effet la seule chose que personne ne puisse faire pour moi. Ma mort est ma possibilité la plus personnelle, la plus authentique, la plus absurde en même temps. Elle n'est pas au bout de ma vie, elle est prévue à chaque moment de ma vie, dans mon acte même de vivre. »

s'en vont dans la paix, après une longue et bienheureuse vieillesse ¹. Cette fin tranquille d'une vie comblée ne leur est d'ailleurs pas réservée ², elle est promise à ceux qui vivront lors de la restauration de Jérusalem et de l'univers (Es. 65. 20; Zach. 8. 4).

L'Israélite meurt, mais Israël continue. Les individus s'en vont « par le chemin de toute la terre » (Jos. 23. 14; 1 R. 2. 2), mais le peuple élu subsiste, et là est l'essentiel. C'est à Israël en effet que Jahvé a donné sa Parole, c'est avec lui qu'il a fait alliance et qu'il conduit l'histoire du salut. « La foi israélite est d'abord nationale et communautaire avant d'être individuelle et personnelle... le décès des membres de ce peuple n'est pas un problème particulièrement lancinant » ³. D'autant plus que selon certaines de leurs conceptions, les Hébreux estiment que la mort ne sépare pas complètement le défunt du monde des vivants. L'Israélite décédé demeure en contact avec son peuple, il participe même en quelque sorte à son histoire. C'est pourquoi sans doute Rachel pleure ses enfants massacrés au temps de Jérémie (Jér. 31. 15 ss); c'est aussi probablement pour cette raison que Jahvé châtie les enfants pour les fautes de leurs pères; en frappant jusqu'à la troisième ou quatrième génération, il pense atteindre les vrais coupables ⁴.

Mais pour que la mort ne signifie pas une rupture totale des relations entre Israël et les trépassés, il importe que ceux-ci aient une descendance, et notamment un fils dans lequel ils continuent, en un certain sens, à vivre. L'Israélite est très soucieux d'avoir des enfants, des garçons en particulier; la naissance d'un fils est l'occasion d'une joie particulière; l'annonce de la venue au monde d'un garçon a quelque chose de solennel ⁵; par contre, la stérilité remplit l'épouse d'amertume, elle est un déshonneur ⁶.

L'histoire des patriarches est liée à la question de leur descendance; Abraham, mis à l'épreuve par Jahvé, reçoit en récompense de son obéissance la promesse inouïe : « Je te bénirai, je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable de la mer » (Gen. 22. 17) ⁷. Avoir de nombreux enfants est l'un des signes les plus certains de la bénédiction divine ⁸. Israël demande également à Jahvé de le multiplier; le repeuplement de la Terre sainte est l'un des actes de la miséricorde de Dieu ⁹.

A l'inverse, mourir sans laisser de fils est un grand malheur, la marque de la réprobation du Dieu vivant (Gen. 15. 2; Jér. 22. 30); le deuil d'un fils

¹ Gen. 15. 15; 25. 8; 35. 29; 49. 33.

² Jg. 8. 32; 2 Sam. 7. 12; Job 5. 26; 42. 17; Ps. 91. 16; etc.

³ J. J. VON ALLMEN, article « Mort », *VB*, p. 184.

⁴ Ex. 20. 5; Nb. 14. 18; Ps. 109. 13 s; Es. 14. 21.

⁵ Jér. 20. 15; Job 3. 3; Es. 7. 14; Ruth 4. 13 ss; 1 Sam. 4. 20, etc.

⁶ Gen. 30. 1-24; 1 Sam. 1. 4-17; Es. 54. 1.

⁷ Cf. encore : Gen. 12. 2; 15. 2 ss; 17. 2 ss, 15 ss; etc.

⁸ Dt. 28. 11; Ps. 127. 3 ss; 128. 3.

⁹ Es. 26. 15; 51. 2; Jér. 30. 19; 33. 22; etc.

unique est le plus amer de tous. « Je mettrai le pays dans le deuil comme pour un fils unique », menace le Dieu d'Israël (Amos 8. 10)¹. Un homme qui s'en va sans avoir d'héritier, c'est une famille entière coupée du monde des vivants, car elle n'a plus de « nom » (2 Sam. 14. 7); aussi Absalom, qui n'avait pas d'enfant, se construit un monument, de son vivant, « pour que son nom puisse être conservé » (2 Sam. 18. 18). Dans les derniers temps, Jahvé lui-même « donnera un nom éternel » aux eunuques qui garderont ses lois². Jahvé promet à David de bénir sa postérité et de lui donner à jamais un successeur sur le trône de Jérusalem³, mais il jure d'exterminer la maison de Jéroboam⁴, et celle d'Achab, célèbres par leurs idolâtries et leurs crimes. Anéantir la descendance de quelqu'un est un châtement particulièrement sévère⁵.

Périr sans avoir de descendance mâle est un si grand malheur que la loi israélite a institué la règle du lévirat : le frère d'un défunt mort sans enfant doit épouser la veuve, et le premier fils qui naîtra de cette union sera considéré comme l'enfant du mort⁶. Le but de cette loi imposée à tout Israélite est d'empêcher « que son nom soit effacé d'Israël ».

Cette coutume, combattue d'ailleurs par une législation postérieure⁷, dont A. Lods⁸ a trouvé des parallèles chez des peuples aussi divers que les Hindous, les Gallas, les Afghans et les Perses, aurait permis d'assurer le culte des ancêtres; c'est en effet au fils qu'il appartient de rendre aux aïeux les honneurs qui leur sont dus, ce qui explique que sa naissance soit fêtée comme un événement particulièrement heureux⁹.

W. Eichrodt¹⁰, après notamment J. Frey, K. Gruneisen, s'oppose à cette thèse et estime qu'Israël, en instituant le lévirat, s'est surtout préoccupé de ne pas laisser disparaître la force, la « mana » attachée à une famille particulière et ainsi à ne pas affaiblir l'ensemble du peuple. Celui-ci est solidaire de la destinée de chacun de ses membres et il a intérêt à assurer la continuité d'un « nom » pour conserver la bénédiction qui repose sur ce dernier¹¹.

Finalement quels qu'aient été, à l'origine, les motifs variés qui ont conduit les Israélites à instaurer le lévirat, il faut noter ceci : Israël a trouvé dans le paganisme ambiant la plupart de ses rites et de ses mythes; mais ceux-ci,

¹ Cf. encore Jér. 6. 26; Zach. 12. 10.

² Es. 56. 3 ss; Dt. 23. 1; Lévi. 21. 17 ss.

³ 2 Sam. 7. 12 ss; 1 R. 11. 36; 15. 4; 2 R. 8. 19; Ps. 89. 31 ss.

⁴ 1 R. 21. 21 ss; 2 R. 10. 6 ss.

⁵ 2 Sam. 14. 7; Ps. 109. 13 ss; 37. 37 ss; Job 18. 19; etc.

⁶ Gen. 38. 6 ss; Dt. 25. 5 ss; Ruth 2. 20; 3. 9; 4. 1 ss; Mat. 22. 23 ss; etc.

⁷ Lévi. 18. 16; 20. 21; Nb. 27. 1 ss.

⁸ A. LODS, *Le culte des Ancêtres dans l'Antiquité hébraïque et ses rapports avec l'organisation familiale et sociale des anciens Israélites*, 1906, p. 74 ss.

⁹ A. LODS, *op. cit.*, p. 62 ss : « Le grand malheur n'est pas tant de vivre sans enfants que de mourir sans fils. »

¹⁰ W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 2, p. 115 ss : La question du culte des ancêtres.

¹¹ Cf. encore : J. PEDERSEN, *op. cit.*, tome 1/2, p. 77 ss, 495 s, 509 s, etc.

placés dans le cadre de la révélation de Jahvé et confrontés à l'histoire des relations entre le Dieu vivant et le peuple élu, ont pris ou pu prendre une signification nouvelle. C'est ainsi que si la préoccupation d'avoir une descendance mâle a eu peut-être un lien avec le culte des ancêtres, elle doit aussi être située, d'après les traditions hébraïques elles-mêmes, dans la perspective du dessein de Jahvé pour l'humanité, elle relève d'une promesse que Dieu a faite à son peuple et qui doit tôt ou tard s'accomplir. Il faut que la nation entière parvienne à cet aboutissement de son histoire. De même qu'elle doit conserver sa part dans le pays de la promesse, « chaque famille doit arriver au but » (W. Vischer), sa continuité importe non seulement à Israël, mais au Dieu qui a appelé celui-ci à la vie.

Pour les Hébreux, la pensée qu'un être humain continue à exister dans ses enfants n'a rien d'extraordinaire; l'homme n'est pas un individu sans lien avec son entourage proche ou lointain, dans le temps comme dans l'espace. L'Israélite forme au contraire une unité avec sa famille d'autrefois et de demain, un corps avec ses aïeux et ses descendants. Ses ancêtres prennent part à sa vie, comme lui-même participera à l'existence de ses fils. L'avenir et le passé du peuple entier sont présents dans la destinée de chaque membre d'Israël. L'Israélite fait partie d'une communauté qui, commençant avant lui et s'achevant après lui, ne cesse pourtant jamais de le concerner; son histoire particulière débute avec Abraham, ou même avec Adam, et se termine avec l'établissement de la royauté de Jahvé¹.

Dans ces conditions, la mort peut être acceptée comme un fait naturel, qui vient à son heure, un événement normal, accueilli avec une résignation tranquille (2 Sam. 14. 14), où domine parfois un sentiment de reconnaissance pour une existence longue, heureuse et féconde, signe de la bénédiction divine². L'Israélite, en mourant, semble moins préoccupé du monde inconnu où il va entrer que de l'avenir du peuple de Dieu; c'est du moins ce que les données traditionnelles sur les adieux de Jacob et de Moïse (Gen. 48 s; Dt. 33) semblent suggérer.

LES RITES FUNÉRAIRES

L'avenir du défunt, et en particulier ses relations avec les vivants, dépendent, en second lieu, d'un certain nombre de pratiques qui paraissent aussi importantes pour l'Israélite décédé que pour ses proches. Les rites funéraires dont l'Ancien Testament parle à plus d'une reprise, et qui se trouvent confirmés par les découvertes archéologiques³, ont suscité d'innombrables discussions, en particulier au début du xx^e siècle, entre les spécialistes de l'Ancien Testa-

¹ W. ROBINSON, *op. cit.*, p. 49 ss.

² P. FÉRET, *op. cit.*, p. 19 ss.

³ E. L. SUKENIK, « Arrangements for the cult of the dead in Ugarit and Samaria », dans *Mémorial Lagrange*, 1940, p. 59-65.

ment. Ceux-ci constatent en effet que les usages israélites, à l'occasion d'un décès, ressemblent aux pratiques des nations qui entourent le pays de Canaan et, d'une manière générale, à celles des peuples primitifs; ils paraissent, par contre, n'avoir pas grand-chose de commun avec le culte de Jahvé; certains savants, comme F. Schwally et A. Lods, en déduisent que les coutumes de deuil attestent l'existence d'un culte des morts en Israël; les parents du défunt lui offrent des libations, des prières, et même des sacrifices, comme à une divinité¹. Cette opinion est loin d'être partagée par l'ensemble des critiques; ainsi pour J. Frey², les rites funéraires sont inspirés par la compassion envers les morts et l'humble soumission à l'égard de la volonté de Jahvé; selon M. J. Lagrange, il ne faut pas parler à leur sujet d'un culte rendu aux morts, mais d'un office adressé à Dieu en faveur des morts; H. J. Elhorst, par contre, pense qu'il s'agit d'un culte de la mort, dont les vivants constatent le terrible pouvoir. J. Scheftelowitz estime, de son côté, que le deuil mené par les Israélites exprime surtout leur crainte des morts, le désir de les apitoyer et de leur échapper, en se déguisant par exemple; E. Dhorme insiste avant tout sur le souci que montrent les Hébreux de s'assimiler d'une part le plus possible au défunt, en se dépouillant de leurs vêtements, en se roulant à terre, en se couvrant de poussière ou de cendre, et d'autre part de lui offrir un peu de force vitale en lui donnant leurs cheveux ou leur sang. A. Bertholet nous invite avec raison à nous montrer prudents dans l'explication des rites funéraires de l'Ancien Testament; ceux-ci ont pu prendre des significations différentes au cours de l'histoire du peuple élu; de plus, devant la mort, l'homme ressent des impressions multiples, contradictoires; le défunt le remplit simultanément de pitié et de crainte. La psychanalyse a depuis longtemps attiré l'attention sur le caractère ambivalent de nombreuses manifestations de deuil. Il n'est donc pas étonnant que les Israélites, comme tant d'autres, aient été frappés à la fois par le mystère redoutable de la mort et par la faiblesse évidente du cadavre dont ils avaient à prendre soin.

Ce rapide aperçu de quelques significations prêtées par des savants également compétents aux rites funéraires souligne la complexité de leur interprétation; il n'est pas dans notre intention de reprendre une fois de plus l'ensemble de la question; nous nous bornerons à constater qu'Israël n'a pas échappé à la crainte des morts; celle-ci s'est manifestée partout dans le

¹ F. SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel*, 1892, et A. LODS, *La croyance à la vie future dans l'antiquité hébraïque*, 1906.

² J. FREY, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*, 1898; M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, 1905, p. 332 ss; H. J. ELHORST, « Die israelitischen Traueritten », *BZAW*, 1914, *Festschrift J. Wellhausen*, p. 117 ss; J. SCHEFTELOWITZ, « Die Seelen und Unsterblichkeitsglaube im A. T. », *ARW*, 1916, p. 210 ss; E. DHORME, « L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque », *RHR*, 1941, p. 112 ss; A. BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, 2^e édit., 1914.

monde et se maintient aujourd'hui sous la forme de pratiques plus ou moins superstitieuses, vaguement christianisées, qui s'imposent aux plus incrédules de nos contemporains; le pouvoir démoniaque des esprits défunts ne recule finalement que devant la puissance du Dieu vivant qui, même dans son peuple, lui a été violemment et constamment contestée.

Les rites de deuil dans l'Ancien Testament s'expliquent donc par l'attitude paradoxale qu'adopte l'homme en général, et l'Israélite en particulier, devant la mort : les morts sont doués d'une science supérieure, ils possèdent un pouvoir quasi divin; il faut leur rendre des honneurs, et en même temps éviter tout contact avec eux et leur interdire toute possibilité de retour dans le monde des vivants. C'est pourquoi un ensemble de prescriptions strictes, de tabous, règlent les funérailles, de façon à empêcher la force du mort, sa « mana », de se répandre et d'infecter le groupe familial ou le peuple tout entier; ce qui a été en contact avec le défunt doit ainsi être éloigné ou détruit. Mais d'un autre côté les trépassés sont de pauvres êtres, des ombres inconsistantes, sans ressources, à la merci des vivants; ils dépendent notamment de leur parenté; c'est elle en effet qui leur fournira le logement, la nourriture, les vêtements dont ils ont besoin, et qui ranimera leur force défaillante.

L'ensemble des rites mortuaires relèvent d'un code minutieux, d'une tradition fermement établie, et non d'abord de sentiments personnels ou spontanés; devant la mort, l'Hébreu sait ce qu'il convient de faire; ses gestes, ses cris, ses pleurs lui sont dictés par l'usage plutôt qu'inspirés par le cœur. La plupart des pratiques de deuil en Israël se retrouvent dans d'autres peuples et n'ont primitivement rien à voir avec la révélation de Jahvé; certaines ont été condamnées par les législateurs jahvistes comme les incisions, l'offrande des cheveux, d'autres ont été tolérées et ont finalement pris place dans les habitudes religieuses du peuple de Jahvé; elles ont même servi à exprimer les sentiments éprouvés par le peuple élu à l'égard de son Dieu aux époques de détresse, de fléaux; c'est ainsi qu'Israël manifeste sa repentance en « prenant le sac et la cendre », en jeûnant comme pour un jour de deuil (Joël 1. 8 ss).

Lorsqu'il apprend la mort d'un parent, l'Israélite déchire ses vêtements ¹, se revêt d'un habit de deuil, un sac fait d'étoffe grossière qu'il conserve jour et nuit ², il se déchausse, dénoue ses cheveux, se néglige (Mi. 1. 8); à l'origine, selon E. Dhorme, il se serait dépouillé de tout vêtement ³. Il chercherait ainsi à se rendre méconnaissable, à éviter tout risque de contagion ou encore, comme le pense E. Dhorme, par sa nudité, à s'assimiler le plus possible au mort; tel Ishtar qui doit descendre nue aux enfers ⁴.

¹ Gen. 37. 34; Lévi. 10. 6; 1 Sam. 4. 12; 2 Sam. 1. 2; Lévi. 21. 10.

² Gen. 37. 34; 2 Sam. 3. 31; 21. 10; Es. 3. 24; 15. 3.

³ E. DHORME, *op. cit.*, p. 123 ss.

⁴ Job 1. 20; Eccl. 5. 14; Es. 20. 3.

En même temps, l'Hébreu en deuil se roule sur le sol ¹, se couvre la tête de poussière ou de cendre ². Ce geste évoquerait la terre dont l'être humain a été tiré et où il doit retourner (Gen. 3. 19; Ps. 90. 3), la tombe où son cadavre est déposé et le Sheôl où, tel qu'une ombre, il va désormais demeurer.

Il se frappe la poitrine et les hanches, se fait même des incisions, ce que la loi israélite interdit formellement ³, il arrache sa barbe, tond ses cheveux, gestes qui sont également prohibés ⁴. Comme la force vitale réside dans les cheveux et dans le sang (Jg. 16. 17 ss), ce rite peut prendre la signification non d'un don fait au défunt pour fortifier sa vitalité, mais, comme dans d'autres religions, d'un véritable sacrifice en l'honneur du mort.

L'Hébreu ne manque pas aussi de pousser des cris, de se lamenter, d'entonner une complainte rituelle, chantée souvent par des pleureuses professionnelles, accompagnée parfois de musique ⁵; il s'agit peut-être d'effrayer le mort par un charivari terrible, ou d'attirer son attention bienveillante, tout autant que d'exprimer sa douleur.

Le jeûne fait aussi partie des usages funéraires (1 Sam. 31. 13; 2 Sam. 3. 35); il peut être rompu par la célébration de repas groupant à l'origine, sans doute, le mort avec sa parenté, et pendant lequel s'accomplissent des sacrifices en faveur ou à l'adresse du défunt ⁶.

Tous ces rites revêtent une grande importance pour le mort; l'absence ou le refus des funérailles traditionnelles signifient pour lui un malheur terrible, un châtimement d'une sévérité extrême ⁷; l'essentiel pourtant concerne le traitement du cadavre.

Les parents ferment les yeux et la bouche du défunt, sans doute pour empêcher l'esprit du mort de s'échapper par quelque ouverture et d'aller se réfugier dans un ustensile mal fermé (Nb. 19. 15); ils embrassent le mort comme pour recueillir son souffle. Selon une tradition rapportée par la Mishna ⁸ « Moïse ne voulait pas mourir, son âme ne désirait pas quitter son corps... alors le Saint l'embrassa et prit son âme dans un baiser, et il pleura. Ainsi, conclut le récit, la mort est un malheur digne des larmes de Dieu, mais cette souffrance est transfigurée par un baiser rédempteur. »

Selon des renseignements fournis par le Nouveau Testament, le cadavre est ensuite lavé, oint, enveloppé de linges ⁹. L'embaumement a dû rester excep-

¹ Es. 3. 26; 47. 1; Jér. 6. 26; Lam. 2. 10; etc.

² 1 Sam. 4. 12; 2 Sam. 1. 2; Job 2. 12; Ez. 27. 30; etc.

³ Es. 32. 12; Jér. 16. 6; 41. 5; 47. 5; 48. 37; 1 R. 18. 28; Dt. 14. 1; Lévi. 19. 28.

⁴ Es. 3. 24; 22. 12; Jér. 48. 37; Lévi. 21. 5; Dt. 14. 1.

⁵ 2 Chr. 35. 25; Amos 5. 16; Jér. 9. 17 s; Zach. 12. 10; Mc. 5. 38 et Jér. 48. 36; Mat. 9. 23.

⁶ Jér. 16. 7; Ez. 24. 17; Dt. 26. 14; Os. 9. 4; Ez. 24. 22; Tob. 4. 17; Sirach 30. 18.

⁷ 1 R. 14. 11; Jér. 8. 1 s; 7. 33; 1 R. 2. 31; Ps. 79. 2 s; Eccl. 6. 3; Tob. 1. 17 s; 2. 7, etc.

⁸ G. QUELL, *Die Auffassung des Todes in Israel*, 1925, p. 42 s.

⁹ Jn. 12. 7; Mat. 27. 59; Jn. 11. 44, etc.

tionnel (Gen. 50. 1, 26). Le corps déposé dans une caisse ou sur une civière¹ est apporté à la tombe. L'ensevelissement est la règle générale; l'incinération a été pratiquée quelquefois, dans le cas de Saül et de ses fils, dont les cadavres avaient été mutilés par leurs ennemis, par exemple (1 Sam. 31. 9 ss). La mort par le feu est un châtement particulièrement redoutable (Lév. 20. 14; 21. 9), et le crime du roi de Moab, qui a brûlé complètement les os du souverain d'Edom, reste inexpiable (Amos 2. 1 ss; 1 R. 13. 2). L'exposition des corps est une punition sévère qu'ont méritée de grands criminels comme Jéroboam (1 R. 14. 11) et Jézabel (1 R. 21. 23 s, etc.).

Le sort du défunt dépend de ce qui arrive à son cadavre. Il faut un toit à ce dernier; un mort sans tombe est comme un homme sans maison, il est condamné à errer perpétuellement, il hante les lieux qu'il a connus et devient dangereux pour les vivants; ceux-ci ont donc intérêt à le fixer quelque part, à l'enfermer en quelque sorte dans une sépulture qui sera en même temps pour lui un lieu de repos et une prison. Même l'ennemi, même le condamné de droit commun ont droit à un ensevelissement (Dt. 21. 22 s; 2 R. 9. 34; 2 Sam. 21. 14). Ne pas être enterré est une peine terrible². Le sort de ceux qui ont péri de mort violente, des soldats tombés sur le champ de bataille, des hommes assassinés est particulièrement pénible³. Leur situation dans le Sheôl est pire que celle de ceux qui sont morts normalement; ils n'ont d'ailleurs pas de repos tant qu'ils n'ont pas été vengés ou, à défaut, que leur sang n'a pas été recouvert de terre pour qu'il cesse d'appeler au secours⁴.

Le mort n'est pas enseveli n'importe où, il doit être enterré dans la sépulture familiale⁵. A l'origine, le cadavre a sans doute été déposé dans la maison même du mort (1 Sam. 25. 1; 1 R. 2. 34). Les pauvres, les condamnés, les étrangers, n'ont droit qu'à la fosse commune (Jér. 22. 19; 26. 23; 2 R. 23. 6; Mat. 27. 7); c'est le cas notamment du serviteur de Jahvé (Es. 53. 9), réuni aux impies et aux criminels. Les expressions *שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו*, c'est-à-dire « se coucher avec ses pères », et *נִאֲסָף אֶל-עַמּוּן*, « être réuni à son peuple »⁶ doivent être primitivement comprises au sens littéral.

Le choix d'un tombeau joue un rôle significatif dans les préoccupations des Israélites, en particulier dans les traditions concernant les patriarches

¹ 2 Sam. 3. 31; Luc 7. 14; 2 R. 13. 21.

² 2 R. 9. 10; Jér. 16. 4; Ez. 29. 5; Jér. 8. 1 ss; Es. 14. 19; Ps. 79. 2 s.

³ O. EISSFELDT, « Schwerterschlagene bei Hesekiel », dans *Studies in O. T. Prophecy*, 1950, p. 73-81.

⁴ Gen. 37. 26; Lév. 17. 13; Ez. 24. 17 et Gen. 4. 10; Ez. 24. 7 s; Es. 26. 21; Job. 16. 18; Hen. 47. 1.

⁵ 2 Sam. 2. 32; 17. 23; Gen. 47. 30; 50. 25; Jos. 24. 30.

⁶ Gen. 25. 8; 35. 29; 49. 29; Dt. 32. 50; Jg. 2. 10; 1 R. 2. 10, etc.; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 2, p. 113; cf. par contre B. ALFRINK, « L'expression *שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו* », OTS (2),

1943, p. 106-118 et « l'expression *נִאֲסָף אֶל-עַמּוּן* » OTS (5), 1948, p. 118 ss.

(Gen. 23); de même les écrivains israélites prennent soin de nous dire où furent enterrés, non seulement les aïeux du peuple élu ¹, mais aussi ses chefs comme les juges et les rois ².

Certains auteurs, comme F. Schwally et A. Lods, ont voulu voir dans cet intérêt manifesté en Israël pour les tombes des aïeux la preuve de l'existence d'un culte des ancêtres dans le peuple élu ³. W. Eichrodt remarque cependant que l'écrivain sacerdotal, qui mentionne avec soin l'ensevelissement des pères, est le dernier à établir cette relation, et, après d'autres auteurs, il pense que ces indications, en même temps qu'elles établissent l'antiquité des liens unissant le peuple élu à Canaan, ont pu prendre parfois une signification politique; elles manifesteraient les revendications des Israélites sur des territoires perdus, comme par exemple Hébron, où furent enterrés Abraham et Sara, mais qui depuis le VI^e siècle était tombé aux mains des Edomites ⁴. Il faut sans doute se souvenir que pour l'Israélite, Canaan est la propriété particulière de Jahvé; en étant enseveli dans le pays que Jahvé a donné aux pères, le défunt demeure en quelque sorte en relation avec le Dieu vivant, il participe, en reposant sur le sol sacré, d'une manière mystérieuse, mais réelle aux bénédictions promises à Israël.

LES MORTS

Lorsque l'Israélite meurt, le souffle ou l'esprit, רִיחַ, lui est repris. Celui-ci n'est pas, en effet, un bien dont l'homme puisse garder à jamais la libre disposition, il ne lui a été que prêté, il appartient à Dieu, aussi est-il tout naturel qu'il retourne à son possesseur à l'heure de la mort ⁵. « L'esprit retourne à Dieu qui l'a donné », déclare l'Ecclésiaste (12. 9); contrairement à ce qu'un certain usage liturgique laisse supposer, ce texte n'affirme nullement qu'à l'instant où la créature expire, son esprit ou son âme remonte vers Dieu. Il s'agit ici, non du sort de l'âme individuelle, mais du principe de vie accordé provisoirement à l'homme. Le souffle dont parle l'auteur est en réalité celui du Dieu vivant, une force vitale impersonnelle qui reste toujours sa propriété. L'Ecclésiaste suit ici strictement la doctrine jahviste, ses paroles ne trahissent aucune influence de la pensée grecque; il ne croit pas à l'immortalité de l'âme; son œuvre tend au contraire à la nier expressément ⁶.

¹ Gen. 25. 8 ss; 47. 29 ss; 50. 25. etc.

² Jg. 8. 32; 12. 7; 16. 31 et 1 R. 2. 10 s; 11. 43; 14. 31, etc.

³ Cf. par ex. F. SCHWALLY, *op. cit.*, p. 53 ss; G. QUELL, *op. cit.*, p. 23 ss, estime de son côté qu'il s'agit d'un culte chthonien, les sépultures n'étant souvent que des cavernes.

⁴ W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 2, p. 115 ss.

⁵ Gen. 2. 7; Ps. 104. 29; Job. 34. 14 s.

⁶ R. MEHL, *op. cit.*, p. 40 : « On fait volontiers dans les enterrements un usage consolant de ce texte : il ne l'est absolument pas. Il marque au contraire la réalité de la mort, le néant qui est dans la mort. Il signifie que Dieu reprend ce qui est à lui, la vie, il nous rappelle que nous ne tenons pas notre existence de nous-mêmes, qu'en conséquence notre existence est une exis-

Les études d'anthropologie insistent aujourd'hui sur le caractère psychosomatique de l'homme; il suffit de noter, pour l'Ancien Testament, les travaux déjà cités d'A. Johnson et de G. Pidoux. L'homme constitue « un organisme psychophysique » pour reprendre une expression d'A. Johnson ¹, il est formé d'un corps et d'une âme; sa vie est impensable sans leur coexistence et leur unité. La pensée israélite n'est pas dualiste, elle n'oppose pas irréductiblement un élément matériel, le corps, à une réalité purement spirituelle, l'âme. Celle-ci apparaît souvent dans l'Ancien Testament comme une force vitale, comme une sorte de substance qui se manifeste sous de multiples formes, et éprouve toutes sortes de passions ². En un certain sens, la mort marque la séparation de l'âme et du corps : à l'heure où Rachel meurt, son âme sort, elle quitte le corps (Gen. 35. 18), mais ce départ ne signifie pas une amélioration de sa condition, il ne représente pas un bien, une libération; le corps n'est pas pour elle une prison, il lui est au contraire indispensable; en être privé est donc un malheur. L'âme ne peut vivre sans lui; si elle continue à exister, son sort est pitoyable, elle est condamnée à vivoter. Il n'y a de salut pour elle, de vie possible, que dans son retour au corps, dans la résurrection de celui-ci.

Lorsque l'homme meurt, l'âme s'en va ³; elle peut cependant revenir dans le corps (1 R. 17. 21 s.). Les Israélites sans doute, comme les primitifs, estiment qu'elle quitte également le corps en d'autres occasions, en particulier pendant le sommeil, la maladie, la souffrance; une sorte de va-et-vient de l'âme ne leur paraît pas impensable ⁴.

L'âme soupire, languit, défaille, elle est atteinte par le malheur et par la mort. Nous rencontrons effectivement l'expression נִפְשׁ מָת, « l'âme morte » ou plus simplement נִפְשׁ, dans l'Ancien Testament, notamment dans le Code de sainteté (H), le Codex sacerdotal (P) ⁵. Le sens de ces mots curieusement assemblés n'est pas clair, les explications des commentateurs divergent; selon F. Schwally, il s'agirait de l'âme du mort qui subsisterait après la mort; pour R. H. Charles, l'expression hébraïque affirme que l'âme

tence empruntée... Ce n'est pas notre corps physique seulement qui est détruit, mais notre vie entière. » Cf. également les commentaires d'E. PODECHARD, *EB*, 1912; de G. WILDEBOER, *KHC*, 1898; de K. GALLING, *HAT*, 1940; A. LODS, *La croyance à la vie future...*, p. 59, note 4; L. AUBERT, *op. cit.*, p. 11; Ph.-H. MENOUD, *Le sort des trépassés*, 1945, p. 23 s.

¹ A. JOHNSON, *op. cit.*, p. 39; cf. encore G. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 272 ss.

² G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 10 ss.

³ Gen. 35. 18; Jér. 15. 9; Job 31. 39.

⁴ Lam. 2. 12; Lam. 1. 11 et 19; Ps. 93. 3.

⁵ Lévi. 19. 28; 21. 1; 22. 4 (H); et Nb. 5. 2; 6. 6 s, 11; 9. 6 s, 10; 19. 11 (P); Agg. 2. 13. Cf. F. SCHWALLY, *op. cit.*, p. 7. R. H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1899, p. 42 s; W. STARK, « נִפְשׁ מָת und נִפְשׁ חַיָּה », *TSK*, 1903, p. 156 s.; M. SELIGSON, *The Meaning of נִפְשׁ מָת in the O. T.*, 1951, p. 78 ss; A. JOHNSON, *op. cit.*, p. 25 s; et G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 10 ss.

meurt, c'est-à-dire est détruite, lorsque l'esprit se retire du corps; dans une étude récente, M. Seligson a soutenu que ce terme évoquerait le mystérieux pouvoir qui est dans le mort et qui se manifeste notamment dans l'immobilité du cadavre et sa décomposition. Avec A. Johnson et G. Pidoux, il faut plutôt admettre que ces mots désignent plus simplement, dans la pensée de ceux qui les ont employés, le cadavre; en hébreu postbiblique, comme en araméen et en syriaque, le mot « âme » indique le monument funéraire ou la pierre tombale.

Quoi qu'il en soit, l'âme cesse de vivre lorsque l'heure de la mort est venue, son existence monotone et précaire se poursuit alors, soit dans les proches parages de la tombe ou de la demeure familiale, soit dans un monde souterrain et lointain où se regroupent tous les trépassés. Il semble que la première éventualité soit la plus ancienne ¹. Cependant il faut surtout remarquer que les deux possibilités ont été admises simultanément. L'âme du défunt est à la fois liée au sépulcre et au Sheôl.

La diversité des opinions des Israélites au sujet de leurs morts se reflète dans la variété des noms qu'ils leur donnent, et qui caractérisent leur puissance ou leur faiblesse.

Les morts sont appelés les « Elohim », les dieux, ou mieux les esprits divins (1 Sam. 28. 13); dans la scène fameuse où Saül, dans une situation désespérée, cherche à prendre contact avec Samuel et demande à la pythonisse d'En-Dor de l'invoquer, la magicienne voit un אֱלֹהִים, monté de la terre; son aspect et son vêtement permettent au roi de reconnaître le prophète, qui lui annonce sa fin imminente : « Demain vous serez avec moi » (1 Sam. 28. 19).

Ainsi les morts, ou du moins certains d'entre eux, sont doués d'un pouvoir qui échappe aux humains; ils connaissent l'avenir. C'est à cette tradition sans doute qu'Esaië fait allusion lorsqu'il invite, avec ironie, ses contemporains infidèles à appeler leurs dieux (c'est-à-dire leurs morts) puisqu'ils se refusent à croire en Jahvé (Es. 8. 19).

La loi israélite défend sévèrement de recourir à eux; la fréquence de cette interdiction révèle son peu d'efficacité ². Le langage des morts est sourd, il ressemble à un murmure, à un sifflement (Es. 29. 4), il a besoin d'être interprété, et ceux qui évoquent les morts jouissent d'un grand crédit malgré toutes les condamnations officielles. Les morts sont aussi des אַבֹּת ³. Le sens de ce terme est obscur, il signifie peut-être « revenant »; c'est du moins ce que suggèrent les parallèles sémitiques ⁴. Selon Lévi. 20. 27 ces « esprits » peuvent

¹ J. T. ADDISON, *op. cit.*, p. 68 et C. BARTH, *op. cit.*, p. 84.

² Lévi. 19. 31; 20. 6; Dt. 18. 11; 1 Sam. 28. 3, 9.

³ Lévi. 19. 31; 20. 6, 7; Dt. 18. 11.

⁴ La racine, en arabe et en sabéen de אָוַב signifie revenir.

s'introduire dans un homme, en prendre en quelque sorte possession, et parler à travers lui; nous avons ici sans doute un écho de la conception animiste selon laquelle l'esprit du défunt pénètre les objets ou les êtres et réapparaît ainsi dans le monde des vivants.

Mais les morts sont avant tout désignés, dans l'Ancien Testament, par le mot רִפְּאִים, «Rephaïm». Il n'est pas facile de déterminer d'une façon précise le sens de ce terme, qui semble avoir eu au cours des siècles plusieurs acceptions différentes et même contradictoires. C'est ainsi qu'il est utilisé pour désigner à la fois les habitants du monde souterrain et un peuple de géants ayant demeuré autrefois en Canaan¹; le même terme semble donc évoquer simultanément la faiblesse des défunts et la puissance d'un peuple préhistorique.

Déjà du point de vue étymologique, les hypothèses des spécialistes témoignent de l'ambiguïté du nom donné aux habitants du Sheôl. La plupart, avec F. Schwally, B. Stade, K. Budde, rattachent les Rephaïm à la racine רָפָה dont le sens est «être faible» ou plus exactement «être flasque, mou, détendu», ce seraient donc des êtres sans consistance, des ombres rappelant les Mânes des Romains. Par contre selon T. K. Cheyne, les Rephaïm seraient les «terribles» ou les «sages» ou pour M. J. Lagrange, les «guérisseurs» du verbe רָפָא qui signifie «réparer, coudre», d'où «soigner», «guérir»².

Les textes révèlent également une grande variété de significations. Les plus anciens documents qui fassent mention des Rephaïm, ceux de Ras Shamra, ne les présentent pas comme des défunts, mais comme des êtres divins qui accompagnent Baal et son fils et sont, comme eux, associés aux cultes agraires. Ils sont sept ou huit, qui descendent avec Baal dans les enfers et sont chargés avant tout de soigner, c'est-à-dire de répandre la fertilité³. A l'origine donc, les Rephaïm, loin d'être des morts, apparaissent comme des guérisseurs, qui ont pour mission d'assurer le renouvellement de la nature⁴.

Leur caractère agraire semble bien être le plus ancien; mais comme leurs fonctions les conduisent dans le monde souterrain, ils seront, par la suite, confondus avec les habitants du Sheôl. Divinités du monde inférieur dans les textes de Ras Shamra, ils constitueront d'abord pour les Hébreux et les

¹ D'une part : Ps. 88. 11; Prov. 2. 18; Es. 14. 9; 26. 14, 19, etc., et d'autre part : Gen. 14. 5; 15. 20; Dt. 2. 11, 20; 3. 11, 13; Jos. 12. 4; 13. 12, etc.

² Cf. M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 318 s. Faut-il faire dépendre les Rephaïm de רָפָה ou רָפָא ? A. R. JOHNSON, *op. cit.*, p. 90 ss, cite l'intéressante suggestion de R. Gordis, «Studies in Hebrew Roots of Contrast Meanings», *Jewish Quarterly Review*, 1936, p. 55 s, selon laquelle רָפָה et רָפָא ont une commune origine et servent à exprimer les idées opposées de force et de faiblesse.

³ CH. VIROLLEAUD, «Les Rephaïm : fragments de poème de Ras Shamra», *Syria*, 1941, p. 1-30; TH. GASTER, *Thespis*, 1950, p. 205; J. GRAY, «Chanaanite Kingship in Theory and Practice», *VT*, 1952/3, p. 207.

⁴ J. GRAY, *op. cit.*, p. 207 : רָפָא dans le sens de «fertiliser», cf. Gen. 20. 17; 2 R. 2. 21.

Phéniciens une sorte d'élite parmi les morts ¹. Plus tard, selon un phénomène courant, le terme de Rephaïm sera appliqué démocratiquement à l'ensemble des trépassés, dans les textes canoniques déjà comme dans les documents phéniciens de basse-époque ².

Mais qu'il s'agisse d'une aristocratie revêtue jusque dans l'au-delà des marques de sa gloire terrestre ou, plus généralement, des morts anonymes, les Rephaïm, en tant qu'ils habitent le Sheôl, apparaissent comme des êtres impuissants et effacés, condamnés à connaître une existence morne dans le monde de la poussière. Les théologiens jahvistes ont certes pu insister sur le caractère pitoyable de leur situation, ils ne l'ont pas inventé, car il ne faut pas oublier qu'ailleurs, en Babylonie par exemple, la condition des défunts n'est guère plus enviable qu'en Israël.

Cependant pour les primitifs, les morts sont également redoutables. Il est possible de retrouver une trace de la crainte des morts dans les traditions hébraïques qui font des Rephaïm des géants de l'Antiquité, bâtisseurs des dolmens, selon l'imagination populaire. En réalité, comme l'ont montré divers travaux, en particulier celui de P. Karge ³, les Rephaïm ne sont rien d'autre que les esprits des morts, liés aux monuments funéraires qui leur servent à la fois de maison et de prison. On les retrouve associés à d'autres êtres tels que les Enim ou les Zamzummim qui peuvent, également selon P. Karge, être rapprochés des défunts ⁴. Les traditions sur les peuples géants qui auraient habité la Palestine au temps de la préhistoire ne seraient d'ailleurs pas proprement israélites, elles reposeraient sur des légendes étiologiques, relatives aux dolmens et, en dernière analyse, sur la crainte des morts ⁵.

Ainsi le caractère ambivalent des sentiments provoqués par les défunts se reflète jusque dans les noms donnés par les Israélites à ces derniers, et même jusque dans le terme de Rephaïm qui a particulièrement servi à les désigner.

LE MONDE DES MORTS

Les Israélites croient, comme la plupart des peuples primitifs, que les morts se trouvent rassemblés dans un vaste territoire qui leur est réservé, en général sous la terre. Le monde des morts, le Sheôl des Hébreux, est tout à fait comparable à l'Hadès des Grecs et à l'Arallu des Assyro-Babyloniens.

¹ L'expression est d'A. LODS, *op. cit.*, p. 213; M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 319, parle des morts privilégiés, cf. en particulier Es. 14. 9.

² L. DUSSAUD, *Les religions des Hittites, des Phéniciens et des Syriens*, 1945, p. 386 s.

³ P. KARGE, *Rephaim, der vorgeschichtliche Kultus Palästinas und Phöniziens*, 1917, p. 619 ss.

⁴ Les Enim (Dt. 2. 10 s; Gen. 14. 5) seraient peut-être « ceux qui terrifient » et les Zamzummim (Dt. 2. 20 s), « ceux qui murmurent » (P. KARGE, *op. cit.*, p. 626 ss).

⁵ P. KARGE, *op. cit.*, p. 645 ss.

Certains savants estiment que les Israélites ont emprunté cette notion d'un royaume des ombres à leurs voisins; mais si cette hypothèse se vérifie, cet emprunt est fort ancien et date peut-être d'avant l'entrée des Hébreux en Palestine ¹.

Le lieu où les morts sont groupés est appelé שְׁאוֹל (שָׁאֹל), le Sheôl; l'étymologie de ce terme est encore discutée. Les spécialistes de l'Ancien Testament remarquent qu'il est employé sans article, comme un nom propre, au féminin, et qu'il apparaît en Israël dès la période royale ².

שְׁאוֹל a été rapproché du verbe שָׁאַל, demander, réclamer, il serait alors le lieu où le défunt est interrogé et jugé (Ed. König, O. Schilling). Pour Vollers, E. Sellin, il évoquerait la profondeur du monde souterrain et proviendrait de שָׁעַל être profond. W. Eichrodt rappelle, sans l'adopter, une autre hypothèse: שְׁאוֹל dériverait de שָׁל et indiquerait, comme le babylonien « Shil (l) an », le Pays de l'Ouest; car le lieu où le soleil se couche est souvent l'entrée du monde infernal. Récemment L. Köhler et W. Baumgartner ont proposé d'autres étymologies; le premier estime que le ל n'appartient pas à la racine primitive; le radical שָׁחַ signifierait « être désert » (Es. 6. 11; Nah. 1. 5, etc); le Sheôl serait donc la terre sans vie, le monde chaotique, le non-monde. W. Baumgartner, de son côté, en accord avec W. F. Albright, voit dans le mot hébreu un équivalent du terme babylonien « šuâru », la demeure de Tammuz et d'une façon plus générale le royaume des morts ³.

Si l'origine du terme demeure obscure, ce qu'il représente pour les Israélites est clair; la description du Sheôl est relativement aisée. Le monde des défunts est déjà évoqué par quelques termes qui, tout en le désignant, servent à exprimer certains de ses aspects. C'est ainsi que le Sheôl est tout simplement la tombe קֶבֶר (Ps. 88. 12), ou la fosse, בּוֹר, primitivement la citerne, qui sert parfois de prison, puis de tombeau ⁴. Il est aussi la perdition ou la destruction, אֶבְדָּד, c'est-à-dire le lieu de la perdition ⁵ et encore שְׁחַת, qui prend également le sens de tombe ⁶. Le monde des morts est souvent appelé la terre, אֶרֶץ ⁷, ou la maison, בַּיִת (Job 17. 13; 30. 23), et, dans Eccl. 12. 5, la maison d'éternité, בַּיִת עוֹלָם.

¹ Telle est l'opinion d'A. JEREMIAS, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, 1887; *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, 1903, 2^e édit., cf. encore G. BERR, *Der biblische Hadès*, 1902, p. 7 ss; A. LODS, *op. cit.*, p. 209 ss; E. DHORME, « Séjour des morts chez les Babyloniens et chez les Hébreux », *RB*, 1907, p. 5 ss.

² Gen. 35. 37; 42. 38; Nb. 16. 30 et 33, etc.

³ Cf. en particulier W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 2, p. 112 s; L. KÖHLER, *TZ*, 1946, p. 71 ss; W. BAUMGARTNER, *TZ*, 1946, p. 233 ss.

⁴ Jér. 38. 6 ss; Gen. 40. 15 et Ps. 28. 1; 30. 4; Es. 14. 15; Lam. 3. 55; Es. 38. 18.

⁵ Ps. 88. 12; Job 26. 6; 28. 22; 31. 12; Prov. 15. 11.

⁶ Ps. 9. 16; 16. 10; 30. 10; 49. 10; 55. 24; 103. 4; Es. 38. 17; Jonas 2. 7, etc.

⁷ Ps. 22. 30; 44. 26; 61. 3; 63. 10; 71. 20; 95. 4, etc.

Comme les Assyro-Babyloniens, les Hébreux situent le Sheôl sous la terre, le défunt doit y descendre ¹; « ceux qui descendent dans la fosse » est une expression technique désignant les morts ². Jahvé a le pouvoir de faire descendre dans le Sheôl et d'en faire remonter (1 Sam. 2. 6). Le monde des morts se trouve à l'extrême opposé du ciel, le point le plus bas de l'univers, תְּהוֹמוֹת אֲרֶץ (שְׁאוֹל תְּהוֹמֶיהָ) (à proprement parler, sa partie inférieure) dans les profondeurs de l'abîme ³, le plus loin possible du lieu où règne Jahvé ⁴.

Le Sheôl constitue une série de tombes géantes, dont le tombeau individuel n'est qu'une manifestation particulière. Pour un Israélite, la question de savoir si le défunt séjourne dans le sépulcre ou dans l'empire des morts ne se pose pas; celui-là (*das Grab*) est une expression de celui-ci (*das Urgrab*) ⁵. Ailleurs le royaume souterrain ressemble plutôt à un cimetière géant où chacun a sa place, et, avec lui, les objets indispensables à son existence. Cette vaste nécropole, où les défunts semblent parfois groupés par nations, est le « rendez-vous de tous les vivants » ⁶. Là vivent ensemble le petit et le grand, l'esclave et son maître (Job 3. 19); les inégalités semblent effacées. Mais à cette conception d'un nivellement par le bas s'oppose une tradition qui semble plus ancienne, où chacun garde son rang dans l'au-delà, où les hiérarchies sociales sont conservées, où l'uniformité de la mort n'exclut pas, même dans le sombre Sheôl, de nettes distinctions entre les dépassés ⁷.

Les différenciations établies entre les défunts ne proviennent nullement de considérations morales, elles dépendent essentiellement, d'une part, de la situation sociale du défunt, et, de l'autre, du sort de son cadavre. Au sommet du Sheôl se retrouvent les grands d'ici-bas, enterrés avec les honneurs dus à leur rang, qui continuent à constituer une sorte d'aristocratie, celle des Rephaïm; tout en bas, condamnés à demeurer dans les profondeurs de la fosse, dans une sorte de trou, יִרְבְּתֵי-בוֹר ⁸ selon l'expression d'A. Lods, avec les incirconcis ⁹, ceux qui sont morts de mort violente, les suicidés, les suppliciés, les assassinés, les enfants décédés avant la circoncision, et quelques tyrans, comme les rois de Tyr et d'Egypte, et l'orgueilleux despote évoqué par Es. 14, qui, par leurs crimes, ont mérité une punition particulièrement impitoyable ¹⁰.

¹ Gen. 37. 35; 42. 38; 1 R. 2. 6; Nb. 16. 28 ss.

² Ps. 28. 1; 30. 4; 88. 5; 143. 7; Es. 14. 19.

³ Ps. 63. 10; 86. 13; 88. 7; 139. 15; Lam. 3. 55, etc.

⁴ Amos 9. 2; Job 11. 8; Ps. 139. 8; Es. 7. 11. ⁵ C. BARTH, *op. cit.*, p. 84.

⁶ Job 30. 23; Ez. 32. 18 ss; Es. 14. 9 ss; Prov. 7. 27.

⁷ Es. 14. 9, 11, 15 s, 18 ss; Ez. 28. 10; 31. 18; 32. 18 ss. Cf. A. Lods, « De quelques récits de voyages au pays des morts », *CRAIBL*, 1940, p. 434 ss.

⁸ Es. 14. 15; Ez. 32. 23.

⁹ Ez. 28. 10; 31. 18; 32. 32, etc.

¹⁰ A. Lods, « Notes sur deux croyances relatives à la mort et à ce qui la suit : le sort des incirconcis dans l'au-delà », *CRAIBL*, 1943, p. 271-297; O. EISSFELDT, « Schwerterschlagene bei Hesekiel », *Studies in O. T. Prophecy*, 1950, p. 73-81.

Selon quelques rares textes de l'Ancien Testament, une certaine inégalité régnerait donc dans le monde des morts; elle serait basée sur des considérations d'ordre social et rituel; ainsi se trouve confirmée l'importance attachée aux funérailles. C'est d'elles en effet que l'avenir du défunt dépend pour une grande part. Malgré tout, le Sheôl n'est pas un lieu de châtement réservé aux impies, le séjour des trépassés ne se confond pas avec la géhenne; tous les défunts s'y retrouvent, et si leur existence n'a rien d'agréable, le méchant n'y endure pas de peines éternelles.

Ce n'est qu'à l'époque où les derniers écrits de l'Ancien Testament paraîtront que les Juifs, ou du moins certains d'entre eux, modifieront leurs idées sur l'au-delà : le Sheôl deviendra parfois un séjour provisoire où les morts attendent la résurrection et le jugement; pour assurer le partage des bons et des mauvais, il sera même divisé en plusieurs parties, dont l'une sera un lieu de félicité pour les justes, et l'autre un lieu de souffrances pour les pécheurs ¹.

D'une manière générale, le Sheôl est une région dont on ne sort pas ², « un pays sans retour » comme l'Arallu babylonien ³. « Je m'en irai par un sentier d'où je ne reviendrai pas », déclare Job (16. 22), qui sait aussi que le royaume des ombres est semblable à une cité ou à une maison qui a ses portes ⁴, ses verrous ⁵, et peut-être même ses gardiens, son Cerbère, le Léviathan selon A. Lods ⁶. Le mort est comme dans une prison, il ne peut rien faire (Eccl. 9. 10), des liens l'enserrent ⁷, il se voit condamné à demeurer éternellement (Eccl. 12. 5) dans ce lieu où règne une obscurité funèbre.

C'est pourquoi les ténèbres sont souvent synonymes du Sheôl : « Tes prodiges sont-ils connus dans les ténèbres? » (c'est-à-dire dans le monde des morts), demande le psalmiste ⁸. De même, la poussière évoque la sombre demeure des trépassés ⁹. « Retourner dans la poussière » signifie mourir ¹⁰, les morts sont « les habitants de la poussière » (Es. 26. 19; Dan. 12. 2), ils n'ont qu'elle pour nourriture ¹¹, ils souffrent alors d'une soif intolérable (Luc 16. 19 ss).

¹ Cf. par exemple : Hénoch 22. 1 ss; 103. 5 ss; 4 Esd. 7. 35, etc.; et sans doute Luc 32. 43 : le paradis dont il est question ici désignerait le lieu où les fidèles attendent la résurrection, il se trouve dans les Enfers où Jésus va descendre. Cf. P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, p. 13 ss; J. JÉREMIAS, articles du *ThWNT*, 1: « Ἄβυσσος », p. 4 s, « ἄβυσσος », p. 9 ss, « Ἀδης » p. 146 ss.

² 2 Sam. 12. 23; 14. 14; Job 7. 8 ss; 10. 21, etc.

³ F. DELITZSCH, *Das Land ohne Heimkehr*, 1911.

⁴ Job 38. 17; Ps. 9. 14; 107. 18; Es. 38. 10.

⁵ Job 17. 16; Jonas 2. 7; Mat. 16. 18; Ap. 1. 18; 9. 1; 20. 1.

⁶ A. LODS, « Notes sur deux croyances relatives à la mort et à ce qui la suit : la victoire sur le Léviathan (Es. 27. 1) », *CRAIBL*, 1943, p. 284 ss.

⁷ Ps. 18. 6; 116. 3; Hén. éthiop. 10. 1 ss; 1 Pi. 3. 19; Ap. 20. 7.

⁸ Ps. 88. 13; Job 10. 21 s; 18. 18; 38. 17; Ps. 49. 20.

⁹ Ps. 22. 30; 30. 10; Job 2. 8; 20. 11; 30. 19; Es. 26. 19; Dan. 12. 2.

¹⁰ Gen. 3. 19; Ps. 90. 3; 104. 29; Job 10. 9; 34. 15; Eccl. 3. 20.

¹¹ N. H. RIDDERBOS, « רָעָע als Staub des Totenortes », *OTS* (5), 1948, p. 174-178.

Une des particularités du Sheôl est d'être un lieu où règne un profond silence ¹ et surtout une terre d'oubli (Ps. 88. 13). Le mort ne peut ni invoquer ni louer Jahvé :

« Ce n'est pas le Sheôl qui te loue,
Ce n'est pas la mort qui te célèbre;
Ceux qui sont descendus dans la fosse n'espèrent
plus en ta fidélité... »

s'écrie Ezéchias (Es. 38. 18). « Car dans la mort, nul souvenir de toi; dans le Sheôl, qui te louerait ? » déplore le psalmiste (Ps. 6. 6) ². « Les morts ne savent rien », constate avec amertume l'Ecclésiaste, « ... leur mémoire est oubliée, ils n'auront aucune part à tout ce qui se fait sous le soleil » (Eccl. 9. 5 s; cf. encore Job. 14. 21). Ici s'exprime une conception de l'au-delà, beaucoup plus pessimiste que celle, sans doute plus ancienne, selon laquelle le défunt garde contact, par sa descendance et ses funérailles, avec le monde des vivants. Elle résulte sans doute partiellement de l'évolution des idées en Israël et en particulier de l'importance croissante qu'a prise l'individu au sein du peuple élu.

Entre les trépassés et les vivants, les ponts sont ainsi coupés. Entre Jahvé et les morts, les relations sont quasi inexistantes. Le fidèle se sent abandonné, il ne peut plus prier son Dieu, il lui est impossible de le rejoindre; le Dieu d'Israël se voit lui-même privé des louanges de ses adorateurs. Toute communauté est impensable dans ce vaste cimetière où pourtant tant d'ombres sont rassemblées. L'enfer, dans la pensée israélite, ce n'est pas les autres, comme le déclare J. P. Sartre, c'est au contraire l'absence des autres, et notamment l'éloignement de Jahvé lui-même et de tous ceux qui marchent pieusement sous sa conduite ³. Le mort n'a ni avenir, ni passé; son existence n'a aucune signification, elle est un non-sens; elle ne mène nulle part, sinon au néant, où tout se perd et tout s'oublie, où toute communication est impossible. « L'enfer, c'est d'être seul; la solitude, c'est l'horreur dernière; la seule chose mauvaise est que l'homme soit seul » (P. Maury). La vie implique toujours une communion, l'homme ne vit qu'en compagnie. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul », déclare le Créateur (Gen. 2. 18) ⁴. Or, dans le Sheôl, le défunt reste seul. La mort est essentiellement absence, éloignement, disparition;

¹ Ps. 115. 17; 94. 17; 31. 18.

² Ps. 30. 10; 88. 11 ss.

³ Ps. 88. 9, 19; 38. 12; Es. 53. 3.

⁴ G. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 237 : « L'homme ne peut pas être seul... La solitude nous épouvante. C'est seulement en communauté que nous avons la puissance et avec elle la vie... Le primitif pense et agit collectivement. L'individu n'est rien sans autrui. En lui agit sa famille, sa lignée, sa tribu... On ne saurait vivre « seul »... être seul, c'est mourir. Retranché de la communauté, l'individu ne peut pas vivre... L'excommunication, l'interdit équivaut à la peine de mort. »

le mort est l'absent par excellence, le disparu. Le monde des trépassés est celui où règne l'absence, où s'impose la présence d'une absence radicale¹. C'est là sans doute le caractère le plus insupportable du Sheôl, la conséquence la plus douloureuse de la mort, celle que l'Israélite fidèle envisage avec le moins de sérénité, car elle apparaît vraiment alors comme une malédiction pour un peuple dont la vie, tant communautaire qu'individuelle, n'a de réalité qu'en présence du Dieu vivant².

Le Sheôl n'est pas simplement une région lointaine qui attend passivement que les humains meurent les uns après les autres; il est une puissance qui ne cesse de menacer les vivants, un monstre insatiable qui ouvre sa gueule pour dévorer Israël³. Le royaume des ombres ne se trouve pas seulement au fond de l'abîme, à l'opposé du ciel (Es. 7. 11), il est partout et encercle de tous côtés la création de Dieu.

En effet le Sheôl ne désigne pas un simple lieu; il exprime plutôt un état, une situation dans laquelle la vie cesse d'être vivable pour l'homme⁴. L'Israélite ne descend pas dans le monde infernal seulement à l'heure où il expire; lorsque l'adversité ou la maladie le frappe, il tombe déjà au pouvoir de la mort. Au temps de la souffrance, de l'échec, du désespoir ou du péché, la mort signifie davantage qu'une menace éventuelle et plus ou moins lointaine, elle entre réellement dans son existence; à travers une de ces manifestations, toute sa réalité destructrice pèse sur la créature. La vie du patient, du captif, de l'opprimé ou du coupable se déroule à l'ombre de la mort, sous un signe négatif; il peut déjà se lamenter: « Je suis oublié comme un mort..., je suis comme un vase brisé » (Ps. 31. 13). « Je compte déjà parmi ceux qui descendent dans la fosse, je suis devenu comme un homme sans force... » (Ps. 88. 5 ss; 143. 3; Lam. 3. 6), il ne fait plus partie des vivants, et lorsqu'il meurt enfin, il ne se rend pas alors seulement au Sheôl, il s'y trouve déjà en quelque sorte depuis longtemps⁵.

Le caractère dynamique du Sheôl apparaît d'autre part dans le fait qu'il est souvent confondu, dans la pensée hébraïque, avec les forces du Chaos qui menacent sans cesse la création. La terre est en effet entourée d'eaux malfaisantes qui essaient de la submerger et, à certains égards, le monde des ombres ne fait qu'un avec l'abîme sur lequel elle repose (Job 26. 7; Ez. 26. 19 ss).

¹ P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, 1951, en particulier p. 34 ss.

² O. PROCKSCH, *Theologie des A. T.*, 1950, p. 502 s et 652. « La mort isole... elle est une excommunication. » Cf. encore J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris 1950, p. 140 ss etc.

³ Es. 5. 14; Prov. 1. 12; 27. 20; 30. 15 s.

⁴ G. PIDOUX. *op. cit.*, p. 68 s.

⁵ C. BARTH, *op. cit.*, notamment p. 114 ss, p. 145; « L'opprimé n'est ni un mort, ni un vivant au plein sens du mot; il est quelquefois entre les deux. Mais ce qui est décisif pour lui, ce n'est pas qu'il vive, mais qu'il soit dans la proximité du royaume des morts. » J. PEDERSEN, *op. cit.*, tome 1/2, p. 466 s; A. BENTZEN, *Der Tod des Beters in den Psalmen*, 1947, p. 57 s.

C'est pourquoi le défunt peut être comparé à un noyé qui roule au fond de l'océan, les eaux l'ont englouti (Jon. 2. 6 s; Ps. 69. 3, 16 etc.). La prière de Jonas (2. 3, 7) dépeint d'une façon typique la situation du malheureux, quelle que soit par ailleurs sa souffrance¹.

De nombreux textes de l'Ancien Testament en témoignent; le Sheôl est, pour l'Hébreu, associé à l'eau sous son aspect redoutable et destructeur, il est en quelque sorte présent dans l'Abîme², la mer³, ou encore les eaux tumultueuses⁴, la profondeur⁵ et mêmes les sources⁶.

Le Sheôl est également rapproché du désert, la terre hostile à l'homme, le pays sans vie où rôdent les démons et les esprits des morts, « une sorte de no man's land »⁷, où croissent les ronces et les épines⁸, une zone de mort pour celui qui s'y aventure⁹, à l'opposé du « bon pays » promis à Israël, où coulent le lait et le miel¹⁰.

Le Sheôl, l'abîme et le désert se révèlent comme des forces ennemies de la vie, des lieux où règnent l'obscurité et le désordre, ils sont la manifestation du chaos, ils représentent le non-monde, le « pas-monde », selon l'expression de J. Pedersen¹¹; ils sont les trois aspects d'une même réalité, celle du monde de la confusion et du mal, du monde du néant en un mot, que Jahvé n'a pas créé et qu'il écarte de son œuvre, mais qui n'est pas simplement le vide ou le rien, mais une force corrosive et destructive¹². En effet le Sheôl, l'abîme et le désert s'appellent l'un l'autre et s'unissent pour exprimer la puissance de mort, dans ce qu'elle a d'agressif et de menaçant pour la créature. La vie que Dieu crée doit être continuellement protégée contre ses atteintes, d'où le caractère parfois tendu et dramatique de la piété israélite, celle qui s'exprime en particulier dans les psaumes : le fidèle se sait entouré de forces hostiles qui cherchent à le priver de tout contact avec celui qui est son seul recours, le Dieu vivant; de là ses cris, ses appels pressants, et ses actions de grâces aussi lorsque Jahvé a exaucé sa prière. L'Ancien Testament prend donc au sérieux le pouvoir

¹ A. R. JOHNSON, « Jonah 2. 3-10 : A Study in Cultic Phantasy », *Studies in O. T. Prophecy*, 1950, p. 82-102.

² Ps. 42. 8; 71. 20; 77. 17; Ex. 15. 5, 8, etc.

³ Ps. 46. 3; Lam. 2. 13; Job 26. 5 ss.

⁴ Ps. 18. 17; 32. 6; 69. 2 s; 144. 7.

⁵ Ps. 68. 23; 69. 3, 16; 88. 7; 107. 24.

⁶ Ps. 55. 24; 69. 16; cf. J. PEDERSEN, *op. cit.*, tome 1/2, p. 463 ss; E. DISERENS, « Eau », *VB*, p. 77 ss.

⁷ G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 67.

⁸ Es. 34. 9 ss; Ez. 6. 14; Jér. 2. 6, etc.

⁹ C. BARTH, *op. cit.*, p. 86 s.

¹⁰ Ex. 3. 8; Nb. 13. 27; Dt. 26. 9 et 15; Jér. 11. 5, etc.; cf. A. HALDAR, dans : « The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions », *UUA*, Uppsala, 1950, compare ainsi la marche dans une terre désolée à la descente aux enfers.

¹¹ J. PEDERSEN, *op. cit.*, tomes 1/2. p. 464.

¹² R. MEHL, *op. cit.*, p. 17 : « Pour l'homme vivant, pour la personne, le non-être n'est pas rien ».

que la mort exerce sur l'homme, il sait ce que signifie pour lui le fait de tomber entre ses mains ¹.

Le Sheôl apparaît ainsi comme une réalité en quelque sorte autonome, qui n'est pas l'œuvre de Jahvé et qui, par son dynamisme, conteste au Dieu d'Israël son autorité sur la création en cherchant à la ramener au chaos primitif. Cependant l'Ancien Testament repousse le dualisme : la destinée du monde ne s'explique pas par la lutte sans fin de deux divinités de puissance égale; elle n'est pas l'image de l'antagonisme qui oppose, dans la nature, la nuit au jour ou la mort à la vie. La suprématie de Jahvé ne fait aucun doute pour le croyant : le Dieu vivant peut intervenir dans le Sheôl ². En même temps qu'il mesure tout le pouvoir des forces de mort, l'Israélite apprend que le chaos ne peut rien contre Jahvé lui-même. « Devant lui, le séjour des morts est nu » (Job 26. 6) et nul ne peut s'y cacher pour lui échapper (Job 12. 22; 34. 22; Prov. 15. 11). Les puissances démoniaques servent même la justice du Dieu d'Israël (Amos 9. 3).

Bref, Jahvé n'est ni la force vitale divinisée, ni la mort déifiée, ni l'une et l'autre à la fois; il est le Dieu qui a fait les cieux et la terre, mais non pas le Sheôl, le Dieu des vivants et non des morts (Mc. 12. 27), appelant les créatures à la vie, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, conduisant l'histoire jusqu'à la manifestation de sa royauté, le Dieu qui rejette le néant avant de l'anéantir ³.

Non seulement l'Ancien Testament déclare que le Créateur écarte les ténèbres et retient le chaos loin de sa création, mais il révèle encore que Jahvé utilise les forces du désordre pour l'accomplissement de son dessein; enfin il pressent, puis affirme que le Dieu vivant extermine radicalement la réalité de la mort ⁴.

L'espérance de l'écrasement final de la mort, qu'un croyant anonyme a exprimée en ces termes : « La mort ne sera plus » (Es. 25. 8), est précisément l'objet de la seconde partie de notre étude.

* * *

¹ J. ELLUL, « Le livre de Jonas », *Foi et Vie*, 1952, p. 127 : « Tout homme vit au-dessus de l'abîme; comme Jésus sur les vagues, au-dessus du double abîme de la perdition et de la mort. Et l'abîme, nous apprend l'Écriture, n'est pas un trou sans fond, c'est une puissance active qui cherche à prendre possession, qui cherche à détruire la création de Dieu... La mort n'est pas une loterie, présidée par la loi des grands nombres et se traduisant par un arrêt du cœur, c'est une force qui va, qui s'adresse personnellement à chacun, qui entame progressivement sa vie, qui la ronge et la gaspille, la dissocie et la corrode, avec des habiletés sataniques, jusqu'au jour où en effet il ne reste rien... »

² Amos 9. 2; Es. 7. 11; Ps. 135. 6; 139. 8 ss.

³ C. BARTH, *op. cit.*, p. 73 s.

⁴ Sur Dieu et le néant, cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, tome 3/3, p. 327-425; et A. WEBER, *La dogmatique de Karl Barth*, trad. franç., Genève 1954, p. 141 ss.

En conclusion, il convient de remarquer que l'Ancien Testament, à travers la multitude de ses témoignages qui s'échelonnent sur plusieurs siècles, nous présente essentiellement la mort sous deux aspects qui peuvent paraître contradictoires : Premièrement, celle-ci semble consister surtout en une perte de force, en une diminution de l'énergie vitale, et dans ce cas elle se rapproche d'autres états comme le sommeil, la fatigue ou la maladie. De ce point de vue, qui est peut-être le plus ancien, il est facile d'envisager un retour à la vie; la résurrection sera un réveil de la puissance de vie, « une réanimation simple des forces qui sont en sommeil »¹. A cet égard, elle apparaît comme un phénomène possible, presque normal.

Mais la mort est aussi une séparation radicale d'avec le Dieu vivant, une rupture quasi totale avec le monde des vivants, plus encore une menace terrible et constante pour l'existence humaine; elle s'impose partout à l'homme; la vie se voit par elle sans cesse inquiétée, réduite à l'inexistence, vidée de toute signification; la créature devient alors la proie du Sheôl et tombe dans une sorte de néant, que Jahvé domine évidemment, mais dont il paraît en dernier ressort se désintéresser.

Selon cette conception à certains égards plus récente, la résurrection devient un événement extraordinaire, presque impensable; elle signifie un véritable arrachement à la puissance du chaos; bien que le croyant en fasse parfois l'expérience, d'ailleurs d'une manière partielle et provisoire, elle reste finalement d'autant plus improbable que Jahvé, loin de se montrer disposé à l'accomplir une fois pour toutes en faveur des défunts, a, d'une manière générale, fermé hermétiquement sur eux les portes du Sheôl².

¹ G. PIDOUX. *op. cit.*, p. 55.

² W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 2, p. 118 s.

DEUXIÈME PARTIE

La victoire sur la mort

Dans la première partie de ce travail, la mort est finalement apparue comme l'adversaire de l'homme, l'ennemi suprême dont saint Paul déclare qu'il sera vaincu en dernier (1 Cor. 15. 26).

A l'origine pourtant, la mort semble faire partie de l'ordre naturel de la création : la créature est née périssable, la terre doit retourner à la terre d'où elle a été tirée (Gen. 3. 19); l'immortalité est le privilège du Dieu vivant et tout au plus la récompense de celui qui serait demeuré en parfaite communion avec lui.

Par la faute d'Adam et de ses descendants, la mort se transforme en un événement contre nature, elle est alors le signe d'une rupture entre le Créateur et l'humanité, elle trahit, par ses manifestations, l'existence d'un désordre qui met en question la réalité même de la vie humaine. Elle ne devrait pas être et voici qu'elle est, et sa présence constitue une menace radicale et permanente pour la créature, elle est l'impossible devenu possible, le fruit de la révolte humaine.

Aussi le caractère de la mort change-t-il; elle se présente à tout instant aux yeux des croyants de l'Ancienne Alliance, non plus comme un fait normal mais comme un accident scandaleux; elle devient autre chose qu'un phénomène biologique et concerne l'être humain tout entier en l'atteignant corps et âme. Ce n'est pas, en effet, en tant qu'il appartient, avec la plante et la bête, au monde créé, donc passager, qu'elle l'intéresse, mais parce qu'il est une personne, déterminée par ses relations avec Dieu et avec son prochain. La mort attaque l'homme au plus profond de lui-même, elle met un point d'interrogation à ses entreprises comme à ses sentiments, sa réalité tend à détruire la réalité de son existence; dans ce sens, pour l'Ancien Testament comme pour l'apôtre Paul, « la mort est le salaire du péché » (Rom. 6. 23) ¹.

La mort, lot commun des créatures, reste pourtant pour l'être humain un événement particulier; elle n'a rien d'automatique, elle se présente plutôt

¹ R. MEHL, *op. cit.*, p. 11 ss; H. THIELICKE, *Tod und Leben, Studien zur christlichen Anthropologie*, 1946.

comme un « non » que Dieu dit personnellement et directement à celui qu'il a appelé à la vie. La mort témoigne d'un refus du Créateur, de son éloignement, de son absence; en effet, si Jahvé fait mourir, il n'est pas réellement présent dans la mort, il est tout entier dans la vie; il est le Dieu des vivants et non des morts et ces derniers savent qu'ils sont privés de lui (Ps. 6. 6; 88. 6).

Mais le rejet du Dieu vivant ne peut être définitif; son désintéressement à l'égard de ceux qui ne sont plus n'est pas son dernier mot; il cessera un jour de tolérer que le Sheôl subsiste à ses côtés. Lentement, sous la pression de multiples circonstances, les croyants de l'Ancienne Alliance avancent vers la certitude que le Dieu vivant peut et veut faire toutes choses nouvelles; la vision d'Israël sur l'avenir réservé aux morts se précise peu à peu pour aboutir enfin, presque au moment de la venue de Celui qui allait, par sa propre destinée, lui donner un relief sans pareil, à la croyance en la résurrection.

Il s'agit dans les pages qui suivent de recueillir les différents témoignages en faveur du renouvellement de la vie après la mort en écoutant ceux qui cherchent à tâtons une faille à la prison où les défunts sont condamnés à demeurer éternellement.

Dans un premier chapitre se trouvent groupés les passages qui insistent sur le pouvoir de Jahvé à l'égard de la mort; les diverses manifestations de ce dernier, quoique encore exceptionnelles, sont le gage d'une action plus générale et plus décisive.

Un certain nombre de péricopes annoncent plus clairement la résurrection d'Israël et même finalement celle des Israélites; elles seront étudiées au chapitre II. Nous avons affaire à quelques fragments, peu nombreux mais capitaux, qui indiquent clairement les différentes manières dont le peuple élu, au cours de son histoire, a envisagé la possibilité d'une vie nouvelle et d'un anéantissement de la mort.

Enfin, le dernier chapitre sera consacré à l'étude des textes où le fidèle exprime, plus ou moins confusément, son espérance de demeurer à jamais en communion avec le Dieu vivant.

L'étude exégétique que nous nous proposons de faire ici nous préparera à montrer, au cours de notre troisième partie, comment l'Ancien Testament, après avoir affirmé le pouvoir quasi définitif de la mort sur les habitants du Sheôl, qui semblent oubliés par Jahvé, proclame, d'abord avec hésitation, puis avec plus de netteté, la résurrection des morts.

CHAPITRE PREMIER

JAHVÉ FAIT MOURIR ET IL FAIT VIVRE

Les textes étudiés dans ce chapitre soulignent le pouvoir de Jahvé sur la mort et signalent un certain nombre de faits qui le confirment. La plupart de ces passages sont difficiles à situer chronologiquement; les uns font partie de psaumes qui ont vraisemblablement été composés soit à la fin de la période royale, soit dans les premières décennies qui ont suivi le retour de Babylone, donc du VII^e au V^e siècle; d'autres appartiennent aux gestes des prophètes Elie et Elisée et sont sans doute antérieurs à l'exil; d'autres, enfin, c'est notamment le cas de la notice sur Hénoc, quoique plus récents, font allusion à de très anciennes traditions.

Il n'est donc pas possible d'utiliser avec quelque précision ces péricopes, pour montrer l'évolution des idées en Israël, ce qui d'ailleurs ne présente pas un grand inconvénient, puisque, comme nous le verrons, ces textes n'apportent guère d'éléments absolument nouveaux sur la manière de considérer la possibilité d'une vie après la mort.

* * *

LES CANTIQUES EN L'HONNEUR DE JAHVÉ

Jahvé fait mourir et il fait vivre, il blesse et il guérit. Ce pouvoir du Dieu vivant sur la vie comme sur la mort est célébré dans deux cantiques, celui de Moïse (Dt. 32) et celui d'Anne (1 Sam. 2).

A. Dans le premier nous lisons au verset 39 :

« Voyez maintenant que c'est moi, c'est moi qui
Le suis (c'est-à-dire qui suis Dieu),
Il n'y a pas de Dieu à côté de moi;
C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre,
C'est moi qui blesse et qui guéris,
Et personne ne délivre de ma main. ¹ »

¹ S. R. DRIVER, *ICC*, 1896; C. STEUERNAGEL, *HKAT*, 1898; A. BERTHOLET, *KHC*, 1899; T. ANDRÉ, *B.C.*, 1941.

Ce poème est dédié à la gloire du Dieu d'Israël dont la puissance est précisément contestée par la faute des Israélites. Ceux-ci se sont corrompus; Jahvé n'est donc responsable ni de leurs erreurs, ni de leurs malheurs.

Ce chant est une sorte de compendium de la théologie prophétique, pour reprendre une expression de Cornill, cité par S. R. Driver; il rappelle, en effet, les grandes évocations historiques d'un Osée (Os. 2), d'un Jérémie (Jér. 2), d'un Ezéchiel (Ez. 16 et 23) et la théologie de l'histoire de l'école deutéronomiste. Les critiques estiment que ce cantique est de date récente, il aurait été composé après la période royale, ou même à la fin de l'exil¹.

Les cieux et la terre sont invités à prendre garde au plaisir de Jahvé (v. 1 ss); le Dieu d'Israël est juste et fidèle; si son peuple est dans la détresse, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même (v. 4-6). Ce thème va être largement développé: à la sollicitude de Jahvé (v. 7-14) a répondu l'ingratitude des Israélites. Ceux-ci se sont détournés de leur bienfaiteur pour adorer les faux dieux (v. 15-18); aussi Jahvé a décidé de les frapper (v. 19-25), mais sans anéantir pourtant Israël, car le monde pourrait se moquer de lui en assistant à la destruction du peuple élu (v. 26-34); c'est pourquoi la miséricorde l'emporte finalement; le Dieu d'Israël frappe les ennemis de ses serviteurs afin que chacun sache que nul ne délivre de sa main (v. 35-43).

Le Dieu vivant oppose sa force illimitée à l'impuissance des idoles auxquelles pourtant Israël a apporté tant d'offrandes et de libations (v. 38). Il insiste sur le fait que lui seul peut libérer son peuple. « C'est moi, c'est moi... » Dans son contenu comme dans sa structure, le verset 39 évoque le message et le style du Second Esaïe. Le prophète de l'exil comme l'auteur de ce chant plaident avec passion la cause d'un Dieu dont la nation est vaincue et livrée au bon plaisir des païens; pourtant Jahvé est le seul Dieu et nul autre que lui ne peut prédire, agir, et sauver². Il s'agit de convaincre les Israélites de sa puissance absolue. Jahvé a en effet la capacité, réservée aux êtres divins, de « faire mourir et de faire vivre » (2 R. 5. 7). Israël doit comprendre enfin que son destin dépend de celui qui peut blesser ou guérir, perdre ou sauver et que personne ne lui échappe.

L'expression « faire mourir et faire vivre » ne vise peut-être pas avant tout la possibilité vraiment extraordinaire de redonner la vie aux morts, mais plus simplement le pouvoir total de Jahvé. Le Dieu d'Israël fait mourir et vivre, il blesse et guérit, il accomplit donc des gestes opposés et complémentaires, c'est une façon de dire qu'il peut tout faire et que sa puissance est sans limite³.

¹ J. PEDERSEN, *op. cit.*, tomes 3/4, p. 637 s, penche pour la première solution; C. STEURNAGEL, S. R. DRIVER et A. BERTHOLET, *com. ad. loc.*, pour la seconde.

² Es. 43. 10, 13; et encore 41. 4; 48. 12; 51. 13.

³ Sur l'emploi des contraires, pour exprimer la totalité, cf. G. LAMBERT, « Lie-Déliver », *Vivre et penser*, 1945, p. 91-105; P. BOCCACIOLI, « I termini contrari come espressione della

Cependant il n'est pas sans intérêt de constater que la divinité de Jahvé se manifeste expressément dans cette possibilité qui est la sienne d'enlever ou d'accorder la vie. D'autre part, les termes de mourir, vivre, blesser et guérir décrivent bien la situation malheureuse ou heureuse dans laquelle se trouve le peuple élu par suite de ses fautes ou du pardon de Jahvé.

La portée du v. 39 est soulignée par son contexte; celui-ci insiste sur la puissance absolue de Jahvé et sur son activité débordante qui contraste d'une manière frappante avec l'immobilisme stupide des idoles. Jahvé s'affirme comme le Dieu vivant auquel nul ne résiste, il n'y a vraiment pas d'autre dieu que lui.

Il n'est pas question ici de la résurrection des Israélites; il s'agit du peuple d'Israël dans son ensemble, que Jahvé a frappé de mort dans sa colère et que, cependant, dans sa souveraineté, il peut guérir. Le cantique de Moïse nous parle de la destinée d'une nation et non du sort de l'individu, il annonce aux Israélites, opprimés par leurs fautes, une libération qu'ils ne devront qu'à Jahvé, et nullement l'intention du Dieu d'Israël de donner la vie aux trépassés. Jahvé se révèle ici comme le Dieu au pouvoir suprême, exclusif, dont le peuple élu comme ses ennemis doivent éprouver l'efficacité.

En conclusion, les termes de mort et de vie, de blessure et de guérison semblent exprimer à la fois le bonheur ou le malheur d'Israël, et l'étendue du pouvoir de son Dieu, capable de faire n'importe quoi; ils n'impliquent pas l'attente de la résurrection des morts.

B. Les mêmes observations peuvent être faites à propos du second cantique attribué à Anne : 1 Sam. 2. 1-10, dans lequel nous lisons au verset 6 :

« Jahvé fait mourir et il fait vivre,
Il fait descendre au séjour des morts et en fait remonter.¹ »

Nous retrouvons, en effet, ici, en termes plus précis, les mêmes affirmations que dans le cantique de Moïse. Ce psaume écrit en l'honneur du Dieu d'Israël célèbre son secours dans le passé (v. 1), chante son pouvoir sans limite dans le présent (v. 3-8) et s'achève par l'annonce de la victoire de son oint (v. 9 s). Cet hymne a l'allure d'une confession de foi, le croyant reconnaît la science

totalité in ebraico », *Biblica*, 1952, p. 173-190; A. M. HONEYMAN, « Merismus », *JBL*, 1952, p. 11-18; G. PIDOUX, « Encore les deux arbres », *ZAW*, 1954, p. 38 s.

¹ H. P. SMITH, *ICC*, 1899; K. BUDDE, *KHC*, 1902; P. DHORME, *EB*, 1910; W. STÄRK, *SAT*, 1911; W. v. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 417; E. SELLIN, « Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben », *NKZ*, 1919, p. 238 s; W. CASPARI, *KHAT*, 1926; F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, 1926, p. 133 s; J. PEDERSEN, *op. cit.*, tomes 3/4, 1940, p. 628 s; J. A. MAYNARD, *BC*, 1947; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 2, p. 7; A. HEIDEL, *op. cit.*, p. 208 s.

et la puissance de son Dieu; une série d'antithèses, construites avec des participes présents, soulignent le fait que la souveraineté de Jahvé s'exerce en tout temps et dans tous les domaines : la vie et la mort, la stérilité et la fécondité, la richesse et la pauvreté, la gloire et la confusion, la puissance et la faiblesse sont entre ses mains. Le Dieu vivant peut abattre ou sauver qui il veut.

Le cantique d'Anne a été interprété de bien des manières¹; le verset 6 a également reçu des explications contradictoires. K. Budde affirme qu'il y est question de la résurrection des morts dont le peuple juif ne s'est préoccupé que tardivement. E. Sellin croit que l'auteur songe à un événement exceptionnel; Jahvé a le pouvoir de ramener les morts du monde infernal. Pour d'autres exégètes comme Ed. Reuss, W. Eichrodt, F. Nötscher, au contraire, les expressions utilisées dans ce verset ne doivent pas être prises à la lettre; le psalmiste indique que le Dieu d'Israël peut intervenir à tout moment et sauver des situations désespérées. Alors que tout semble perdu, Jahvé est capable d'opérer des délivrances miraculeuses.

P. Dhorme rapproche ce verset 6 d'un hymne adressé à une divinité assyrienne à laquelle il est dit : « De celui qui descend aux enfers, tu fais revenir le cadavre. »² A sa suite, A. Heidel attire l'attention sur l'expression « muballit mîti » c'est-à-dire « celui qui donne la vie aux morts », appliquée à divers dieux babyloniens, divinités solaires en général, dont Marduk, Nabu, Shamash. Ainsi, d'après une citation de P. Dhorme, Marduk est « celui qui aime à faire revivre les morts » et encore « le seigneur de l'incantation pure qui fait vivre les morts », c'est-à-dire, il a le pouvoir de guérir et de sauver. En réalité donc, pour les Israélites comme pour les Babyloniens, l'expression « faire remonter du Sheôl » ne signifie rien d'autre que libérer d'une maladie grave ou d'une grande détresse. Faire revivre est l'équivalent de maintenir en vie³.

L'auteur de l'hymne attribué à Anne ne dit finalement pas autre chose que celui qui a composé le cantique de Moïse; il vante le pouvoir de Jahvé, capable de délivrer en extremis son peuple, et, d'une manière générale, de provoquer des bouleversements aussi radicaux que subits dans le sort des peuples comme des individus.

1 Sam. 2. 6 ne parle pas d'un retour à la vie des défunts et n'a aucune nuance eschatologique, il reconnaît seulement au Dieu d'Israël une puissance sans limite, proprement divine, puisqu'il est réservé aux dieux de conférer ou

¹ Le P. Lagrange, d'après P. Dhorme, en fait un psaume typiquement messianique. R. Smend et W. Nowack, cités également par P. Dhorme, estiment que l'auteur parle au nom de toute la communauté et raconte l'histoire du peuple élu. Selon B. Duhm, 1 Sam. 2 ferait allusion aux luttes entre conservateurs et modernistes, au temps des Macchabées; J. Pedersen, par contre, pense que cet hymne suppose l'existence de la monarchie et doit avoir eu sa place dans le culte à Jérusalem.

² Cf. encore *RB*, 1907, p. 63.

³ Cf. encore ci-dessous p. 56.

de reprendre la vie. Jahvé apparaît comme le maître de la destinée humaine, c'est cette suprématie du Dieu vivant que chante le psaume d'Anne.

En conclusion, les cantiques en l'honneur du Dieu d'Israël soulignent son extraordinaire puissance. Jahvé dispose librement de la vie, il l'offre, la reprend et la donne à nouveau. L'histoire du peuple élu comme l'existence de l'Israélite témoignent abondamment de cette souveraineté de Jahvé qui s'exerce aux dépens de ses ennemis et en faveur des siens. Les auteurs de ces hymnes n'ont pas en vue la résurrection des morts, ils affirment simplement que le Dieu vivant peut intervenir, avec efficacité, partout et à tout instant, même à l'heure la plus sombre; ses interventions libératrices attestent en particulier son prodigieux pouvoir.

LES RÉSURRECTIONS OPÉRÉES PAR LES PROPHÈTES DE JAHVÉ

Les livres des Rois mentionnent des résurrections opérées par Elie et Elisée : 1 R. 17. 17-24; 2 R. 4. 31-37 et 13. 21¹.

Il s'agit dans ces trois cas d'actes exceptionnels qui ne nous apprennent rien sur la possibilité d'une résurrection générale. Il n'est d'ailleurs nullement question ici d'une victoire remportée définitivement sur la mort, les « ressuscités » devront mourir un jour. Comme dans le cas des miracles accomplis par Jésus-Christ, les résurrections rapportées dans les livres des Rois rendent avant tout témoignage à la puissance de Jahvé qui se manifeste à travers ses serviteurs. « Je reconnais maintenant que tu es un homme de Dieu et que la parole de Jahvé dans ta bouche est la vérité » déclare la veuve de Sarepta à Elie après la résurrection de son fils (1 R. 17. 24). La Sunamite se prosterner devant Elisée, qui vient de lui rendre son enfant, comme devant un être divin (2 R. 4. 37). Ces actes prodigieux sont donc des signes donnés aux contemporains des prophètes et, à leur suite, aux lecteurs des livres des Rois, confirmant le caractère authentique des ministères d'Elie et d'Elisée.

Dans les deux premiers récits, ce sont des enfants que les hommes de Dieu ramènent à la vie (1 R. 17. 17 ss; 2 R. 4. 31 ss), leur mort donc est un fait anormal, une occasion de trouble. Elie, lui-même, en est conscient (1 R. 17. 20) et la Sunamite, de son côté, reproche avec véhémence à Elisée de l'avoir trompée (2 R. 4. 28). L'ordre ne peut être rétabli en Israël que si ces jeunes êtres retrouvent la vie.

Elie se révèle auprès de la veuve de Sarepta comme un véritable envoyé de Jahvé (1 R. 17. 17 ss). La femme qui se sent frappée à cause de son péché, s' imagine que le prophète est venu chez elle pour lui rappeler ses fautes, mais Elie intervient en sa faveur. Il demande humblement, mais fermement à Dieu

¹ I. BENZINGER, *KHC*, 1899; R. KITTEL, *HKAT*, 1902; H. GRESSMANN, *SAT*, 1910; A. HEIDEL, *op. cit.*, p. 210.

de faire revenir l'âme au-dedans de l'enfant (v. 20 ss). Le fils de la veuve avait perdu le souffle, נִפְּשָׁה¹; au contact de l'homme de Dieu, il le retrouvera (v. 22). Le prophète semble avoir ici le pouvoir de ramener l'âme dans le corps du défunt.

Elisée agit davantage en thaumaturge (2 R. 4. 17 ss). La résurrection de l'enfant de Sunem rappelle le cas précédent, mais le récit accentue son caractère miraculeux. Elisée pense d'abord à intervenir par personne interposée, par son serviteur ou même par son bâton (v. 29), mais seule sa présence sera efficace (v. 31). Il s'enferme avec le défunt, nul ne doit le voir opérer. Il va et vient dans la chambre, s'étend sept fois sur le corps de l'enfant, comme pour le réchauffer². A la manière d'un sorcier qui oblige l'esprit du mort à se retirer du cadavre ou l'âme du vivant à réintégrer sa place, Elisée accomplit le miracle. H. Gressmann remarque avec raison que cette histoire contribue surtout à la gloire du prophète qui agit plus en magicien qu'en témoin de Jahvé. Ce même caractère de merveilleux, sans nul élément religieux, apparaît dans le troisième récit de résurrection, dans lequel les ossements d'Elisée, par un simple attouchement, redonnent la vie à un mort (2 R. 13. 21).

Avec H. Gressmann et A. Heidel, nous pensons qu'il faut noter le point suivant : le miracle a lieu avant que le corps ne soit placé dans la tombe. Il semble que cette question de temps joue un rôle important ; la femme de Sunem, en particulier, n'a qu'une préoccupation : rejoindre au plus vite l'homme de Dieu (v. 22 ss), le presser d'intervenir immédiatement, afin que l'âme de l'enfant ne soit pas encore descendue au Sheôl, d'où rien ne pourrait la faire remonter.

L'âme, en effet, selon une croyance assez largement répandue, resterait un certain temps auprès du cadavre ; ainsi, les indigènes de l'Afrique Occidentale croient qu'elle erre dans les parages de la maison natale avant de partir pour le monde inférieur³, et selon les Perses, elle ne quitterait les environs du corps que trois jours après la mort⁴. Pendant un laps de temps, l'âme serait en quelque sorte à portée de main d'un être capable de la retenir ou de la ramener dans le cadavre.

En conclusion, les résurrections accomplies par Elie et Elisée restent des cas particuliers et ne nous permettent pas d'affirmer quoi que ce soit au sujet d'une résurrection accordée à l'ensemble des morts. Elles sont des signes attestant le pouvoir de Jahvé et de ses envoyés ; elles rétablissent un ordre bouleversé par une fin prématurée, mais elles n'ont aucune signification eschatologique. D'autre part les miracles opérés par les prophètes semblent avoir été

¹ Gen. 2. 7 ss; cf. G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 50 ss.

² V. 35, qu'on peut comprendre ainsi, avec B. DUHM, *Israels Propheten*, 1922, p. 85.

³ J. T. ADDISON, *op. cit.*, p. 21.

⁴ W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 409.

facilités par le fait qu'ils ont été accomplis peu de temps après le décès, avant tout ensevelissement; ils apparaissent ainsi comme des phénomènes presque naturels, du moins pas plus extraordinaires que les guérisons miraculeuses chantées par les psalmistes ou les délivrances in extremis évoquées dans les hymnes écrits à la gloire de Jahvé.

R. Kittel estime que rien ne permet de dire que le fils de la veuve de Sarepta fût réellement mort, sa mère a pu le croire perdu alors qu'il n'était que mourant, cette résurrection ne serait après tout qu'une guérison. Cette interprétation ne doit sans doute pas être retenue; il est plus important de rappeler que les Hébreux n'établissent pas une différence absolue entre la maladie et la mort. L'une et l'autre témoignent d'un affaiblissement de la vie, l'âme se languit, dépérit, elle a besoin d'être réveillée, stimulée. La résurrection, comme la guérison, ne fait ici rien d'autre que de « ranimer des forces en sommeil »¹.

Replacés ainsi dans le cadre de la pensée hébraïque, les actes prodigieux des hommes de Dieu ne sont qu'un cas particulier de l'ensemble des interventions libératrices de Jahvé en faveur des siens.

LES PSAUMES DES MALADES ET DES MALHEUREUX

De nombreux psaumes sont consacrés au thème de la délivrance d'un danger mortel; les uns expriment les plaintes des malheureux, écrasés par l'adversité, brisés par la maladie, environnés de puissances hostiles, qui réclament par leurs cris véhéments la prompte intervention de leur Dieu; les autres disent la reconnaissance infinie d'êtres qui ont frôlé la mort et que Jahvé a arrachés à leurs maux pour leur faire connaître une sorte de nouvelle vie.

H. Gunkel, qui a autrefois fait le recensement précis des complaints et des cantiques d'actions de grâces de l'Ancien Testament², déclare à leur sujet : « C'est ici que la religion des psaumes se trouve avoir affaire avec la mort³. » Le psalmiste, en effet, mesure la gravité de sa situation; il est pour lui question de vie ou de mort, ou mieux encore il ne peut échapper à la destruction si Jahvé n'agit pas immédiatement en sa faveur. C. Barth, à la suite notamment des travaux de H. Gunkel et de J. Pedersen, a écrit récemment un ouvrage important sur ce problème⁴; son étude n'est pas à refaire et il nous suffira de rappeler ici certains points, d'autant plus que nous avons déjà abordé quelques aspects de cette question en évoquant l'étendue de la puissance de la mort.

¹ G. PIDOUX, *op. cit.*, p. 55.

² H. GUNKEL, J. BEGRICH, « Einleitung in die Psalmen », *HKAT*, 1933, en particulier les paragraphes 6 et 7.

³ H. GUNKEL, *op. cit.*, p. 185.

⁴ C. BARTH, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern*, 1947; cf. les mises en garde contre toute schématisation d'A. BENTZEN, « Der Tod des Beters in den Psalmen », *Festschrift O. Eissfeldt*, 1947, p. 57-60.

La maladie, comme dans les parallèles babyloniens et égyptiens, est souvent, mais pas uniquement, l'occasion de ces psaumes ¹. Le croyant peut avoir perdu non seulement la santé mais aussi la liberté, l'honneur; il se voit entouré d'ennemis; il se sent abandonné par les siens, et même par Dieu; il se découvre soudain en présence de la mort, il en discerne déjà les signes, il mesure les ravages qu'elle opère dès maintenant dans son existence; il se sait atteint corps et âme, tout son être est menacé. Sa vie n'en est plus une; car elle n'a ni appui, ni avenir, elle se déroule dans le voisinage de la mort. Dans sa détresse, le fidèle ne cesse de s'adresser à Dieu en qui il voit son unique recours; il persiste à l'appeler à l'aide, il réclame la guérison, la délivrance, le pardon, la paix; dans son malheur il peut encore prier pour demander à vivre; il veut voir la lumière et demeurer en présence de Jahvé sur la terre des vivants.

L'Israélite n'invente rien, il constate un fait; il ne se laisse pas aller à quelque imagination dévergondée; il sait que la mort est entrée dans son existence et qu'elle met fin à la vie que Dieu lui donne; il ne l'admet pas, il se refuse à croire que les jeux sont faits; son heure n'est pas encore venue, la mort vient trop tôt, il la repousse et réclame le secours de son Dieu.

« Jahvé, Dieu de mon salut, je crie jour et nuit devant toi !
Que ma prière parvienne en ta présence,
Prête l'oreille à mes supplications,
Car mon âme est rassasiée de maux et ma vie s'approche du Sheôl.

» Je suis mis au rang de ceux qui descendent dans la fosse,
Je suis comme un homme qui n'a plus de force.
Je suis étendu parmi les morts, semblable à ceux qui sont tués et couchés
dans le sépulcre,
A ceux dont tu n'as plus le souvenir et qui sont séparés de ta main.

» Tu m'as jeté dans une fosse profonde, dans les ténèbres, dans les abîmes.
Ta fureur s'appesantit sur moi et tu m'accables de tous tes flots,
Tu as éloigné de moi mes amis, tu m'as rendu pour eux un objet d'horreur.
Je suis enfermé et ne puis sortir...
... Je suis chargé de tes terreurs, je suis troublé,
Tes fureurs passent sur moi, tes erreurs m'anéantissent,
Elles m'environnent tout le jour comme des eaux,
Elles m'enveloppent toutes à la fois... »

L'auteur du psaume 88 dépeint parfaitement la triste situation du malade ou du malheureux qui se trouve seul, sans amis, sans Dieu, aux prises avec une réalité effrayante qui le cerne de toutes parts. Sa force s'en est allée; il n'est plus

¹ Ps. 6, 31, 38, 102, etc. Es. 38.

compté parmi les vivants; Dieu l'a chassé de son souvenir. Il est comme balotté par les flots de la colère divine, jeté dans des ténèbres d'où il ne peut sortir.

A l'inverse, le fidèle que Jahvé a sauvé chante sa délivrance en ces termes :

« Jahvé, mon Dieu, j'ai crié à toi et tu m'as guéri,
Jahvé, tu as fait remonter mon âme du séjour des morts,
Tu m'as fait revivre loin de ceux qui descendent dans la fosse...
Tu as changé mes lamentations en allégresse,
Tu as délié mon sac (de deuil) et m'as ceint de joie ».

(Ps. 30. 3 ss, 12)

« Je te louerai de tout mon cœur, Seigneur mon Dieu
Et je glorifierai ton nom à perpétuité,
Car ta bonté est grande envers moi,
Et tu délivres mon âme du séjour des morts. »

(Ps. 86. 12 s)

« Mon âme, bénis Jahvé...
C'est lui qui pardonne toutes tes fautes, qui guérit toutes tes maladies;
C'est lui qui délivre ta vie de la fosse,
Qui te couronne de bonté et de miséricorde;
C'est lui qui rassasie de biens ta vieillesse,
Qui te fait rajeunir comme l'aigle. »

(Ps. 103. 1, 3 ss)

« Tu as pris plaisir à retirer mon âme de la fosse du néant,
Car tu as rejeté derrière toi tous mes péchés. »

(Es. 38. 17)

Il a été question, à propos de ces passages, d'expressions hyperboliques (H. Gressmann), de poésie (J. J. Stamm), de fantaisie (H. Gunkel); certains exégètes ont insisté sur le caractère particulièrement imaginaire des Sémites (A. Bertholet) ou sur le tempérament passionné des Orientaux (H. Gunkel)¹, mais C. Barth a démontré, contre ces interprétations que, pour Israël, il ne s'agit ici ni de symboles, ni d'imagination, mais d'une réalité : les malades et les malheureux sont aux prises avec une puissance malfaisante qui, en s'emparant d'eux, les arrache à leur peuple et à leur Dieu. La mort évoquée par les psalmistes n'est pas seulement l'image d'une existence difficile, elle est pour eux un fait, un événement, car elle leur impose sa présence et rompt l'harmonie et l'unité de leur vie; la délivrance qu'ils attendent est une libération véritable à l'égard de son funeste pouvoir².

¹ C. BARTH, *op. cit.*, p. 14.

² Cf. également : H. J. FRANKEN, *The Mystical Communion with JHWH in the Book of Psalms*, 1954, p. 63 ss.

L'Israélite sait que sa vie est constamment menacée, les obstacles de toutes sortes qu'il rencontre sur sa route sont autant de manifestations de la puissance de mort qui le guette; mais il découvre également que Jahvé peut briser les liens qui le paralysent, rompre les servitudes qui l'oppressent, bref faire reculer la mort. Il risque, certes, à tout instant, de tomber dans les mains du Sheôl, mais il ne cesse d'espérer en l'intervention salvatrice de son Dieu. Il lui arrive de compter parmi ceux qui « descendent dans la fosse » mais il fait aussi l'expérience du salut; un double pouvoir s'exerce donc sur lui : la mort cherche à se saisir de lui, le Dieu vivant l'arrache à ses liens et change son angoisse en joie. Il passe, en quelque sorte, et sans doute plus d'une fois dans son existence, du royaume des morts au monde des vivants; il récite tour à tour le psaume 88 et le psaume 30, la plainte du malheureux et le chant du libéré.

Il ne saurait être question dans ces psaumes d'une résurrection au sens précis que ce terme a pris au temps des Macchabées. Il n'y a nulle nuance eschatologique dans les prières des psalmistes. La mort est ici simplement repoussée, provisoirement écartée, elle n'est ni dépassée, ni anéantie. Les expressions utilisées par les croyants d'Israël décrivent une situation de fait, une expérience vécue; elles témoignent de leur foi au pouvoir libérateur de Jahvé, mais elles n'annoncent pas la fin du Sheôl.

En conclusion, les complaintes et les hymnes d'actions de grâces confirment ce que nous ont appris les cantiques de Moïse et d'Anne, les miracles accomplis par Elie et Elisée : La puissance du Dieu vivant s'exerce non contre la mort en elle-même, mais contre ce que C. Barth appelle la « mauvaise mort », c'est-à-dire la mort prématurée, celle qui intervient avant son temps, la mort qui rompt l'ordre des choses. Cette conception sera pendant des siècles partagée par l'ensemble des Israélites; les croyants de l'Ancien Testament ne se préoccupèrent que tardivement de mettre réellement en question l'existence même de la mort et d'annoncer que Jahvé a le pouvoir de l'éliminer, non seulement pour quelque temps, mais d'une manière définitive.

LES ENLÈVEMENTS D'HÉNOCH ET D'ÉLIE

Les descendants d'Adam doivent retourner à la terre d'où ils ont été tirés (Gen. 3. 19); la loi est la même pour tous : le Sheôl est le « rendez-vous de tous les vivants » (Job 30. 23). Cependant l'Ancien Testament connaît deux hommes qui ont échappé au sort commun et sont entrés vivants dans le monde de Dieu : ce sont Hénoch (Gen. 5. 21-24) et Elie (2 R. 2. 1-15).

A. *L'enlèvement d'Hénoch* (Gen. 5. 24)

Il est question d'Hénoch dans la liste des patriarches antédiluviens de Gen. 5; l'auteur appelé généralement l'écrivain sacerdotal (P), énumère les

ancêtres qui se sont succédé d'Adam à Noé; ils sont dix, à l'âge fabuleux, désignés par leur nom, celui de leur fils aîné et la durée de leur vie. Le schéma est partout identique, sauf pour les premier et dernier et surtout pour Hénoch :

« ... âgé de... années, engendra..., il vécut encore après la naissance de..., ... années, et il engendra des fils et des filles. Tous ses jours furent de..., puis il mourut... »; plus les générations se suivent, plus la vie s'abrège, comme si, à mesure que l'humanité vieillissait, elle s'éloignait davantage de son Créateur. Mais, « avec Hénoch, le sinistre refrain est comme suspendu. Le verbe « mourir » est écarté... La mort d'Hénoch c'est une disparition aux yeux des hommes, mais une entrée dans la vie, le plan et le monde de Dieu », déclare un commentateur ¹. La notice consacrée à Hénoch diffère en effet sensiblement des indications concernant les autres patriarches.

« Hénoch, âgé de 65 ans, engendra Metuschelah, marcha avec Dieu, trois cents ans, et il engendra des fils et des filles. Tous les jours d'Hénoch furent de 365 ans. Hénoch marcha avec Dieu, puis il ne fut plus, parce que Dieu le prit » (Gen. 5. 21-24) ².

P. n'a sans doute utilisé qu'une partie de sa documentation sur Hénoch; déjà le Siracide (Sir. 44. 16 et 49. 14 ss) connaît une tradition selon laquelle le patriarche aurait été initié aux mystères divins. C'est sur ce dernier point que la tradition juive postérieure a insisté; dans les pseudépigraphes notamment, Hénoch nous est présenté comme un héros qui a visité les lieux célestes et le séjour des morts, les secrets de Dieu lui ont été révélés, et, en particulier, les événements qui doivent marquer la fin de l'histoire humaine. Il suffit de noter ici le livre d'Hénoch (Hénoch éthiopien) et en particulier les paraboles d'Hénoch (chap. 37-71) ³, le livre des Jubilés ⁴, qui font du patriarche non seulement le gardien des mystères de l'avenir, mais aussi le grand prêtre céleste, et même le Nouveau Testament qui le cite à trois reprises : Luc 3. 37; Hébr. 11. 5; Jude 14 ⁵.

Depuis longtemps les exégètes ont remarqué les ressemblances frappantes qui existent entre la liste des patriarches de Genèse 5 et celle des rois antédiluviens de Mésopotamie, d'après Bérôse et des textes cunéiformes ⁶; les tra-

¹ CH. GENEQUAND, *Vers l'invisible*, Genève 1940. p. 87.

² H. HOLZINGER, *KHC*, 1898; H. ZIMMERN, *KAT*, 1903; H. GUNKEL, *SAT*, 1911; H. GUNKEL, *HKAT*, 1922; H. GUNKEL, *RGG*, 1928, tome 2, col. 1800 s.; A. BERTHOLET, *RGG*, 1928, tome 2, col. 170 s et 1898 s; H. ODEBERG, *ThWNT*, tome 2, « Εὐώχ », 1935, p. 553 ss; M. FREY, *Die Botschaft des A. T.*, tome 1, 1940; W. ZIMMERLI, *Prophezei*, tome 1, 1943; J. CHAINE, *Lectio Divina*, 1948; G. VON RAD, *ATD*, 1949; E. STAUFFER, *Theologie des N. T.*, 1945, p. 329 s; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 2, p. 89; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 12 ss.

³ FR. MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906.

⁴ Jubilés 4. 17-25; 7. 38; 10. 17, 19, 24-27; 21. 10.

⁵ Tout le passage, Jude 4-15, serait même imité de l'Hénoch éthiopien, cf. H. ODEBERG, « Εὐώχ », *ThWNT* (2), 1935, p. 553 ss.

⁶ Cf. en particulier H. Gunkel, W. Zimmerli, J. Chaine.

ditions babyloniennes connaissent dix rois, P. parle également de dix ancêtres; de plus certains patriarches ont les mêmes noms ou les mêmes caractéristiques que leurs correspondants babyloniens; ainsi le troisième, Enosch (= homme) est l'équivalent d'Amelon (= homme); Hénoc, de même que le septième souverain, Enmeduranki, a des relations particulières avec la divinité, et, selon Bérôse, le dernier monarque est le héros du déluge comme Noé.

Il est donc vraisemblable d'admettre que les Israélites ont emprunté à leurs voisins des indications concernant les générations antédiluviennes, pour les repenser ensuite dans le cadre de la révélation de Jahvé. L'écrivain sacerdotal aura fait un choix dans les traditions sur Hénoc, dont certaines, écartées par lui, se sont, pendant quelques siècles, plus ou moins maintenues en Israël, pour connaître, aux approches de l'ère chrétienne, une faveur extraordinaire.

P. donne trois renseignements importants sur le septième patriarche : a) il vécut 365 ans, b) il marcha avec Dieu, c) il fut pris par Dieu.

a) Le chiffre 365 a une signification qui saute aux yeux, il correspond au temps de l'année solaire. Or, le lien entre Hénoc et le soleil est confirmé par le fait que le septième roi antédiluvien, Enmeduranki (En-Me-Duran-na, dans un texte cunéiforme, Enedorachos, d'après Bérôse), seigneur des oracles, dépositaire des secrets divins, astrologue réputé et prophète éprouvé, est roi de Sippar, la ville du soleil.

Hénoc serait donc à l'origine une divinité astrale, un dieu solaire, mais sa présence dans la liste établie par P. lui donne une autre signification. Comme le remarque W. Zimmerli, le chiffre 365 forme un tout, il indique que le patriarche a accompli un cycle complet, sa vie est achevée lorsque Dieu le prend; la décision divine n'est pas le signe de sa réprobation, elle consacre au contraire une vie vécue avec Dieu. Hénoc, qui n'est peut-être qu'une sorte de double de l'Homme primitif (*Urmensch*)¹, serait alors l'exemple d'une vie humaine qui a pu s'accomplir jusqu'au bout et qui, de ce fait, est pour l'humanité chargée d'espérance.

b) L'écrivain sacerdotal déclare aussi qu'Hénoc marcha avec Dieu. L'expression suggère peut-être que le patriarche a été initié par Dieu, comme Enmeduranki, aux mystères divins. Le roi de Sippar, ancêtre d'une classe de prêtres, est, en effet, célèbre pour son savoir et ses dons dans l'art de la divination; le Siracide sait aussi qu'Hénoc a été « un exemple de science pour toutes les générations » (44. 16).

Si le judaïsme postérieur a insisté sur cet élément de la tradition, P. ne semble pas y avoir attaché de l'importance. Pour lui, Hénoc est avant tout le

¹ H. ODEBERG, *op. cit.*, p. 553.

type de l'homme pieux, du juste, au sens biblique du mot; « marcher avec Dieu » ne signifie pas autre chose, selon W. Eichrodt, dans la pensée de l'écrivain sacerdotal, que « vivre dans une totale justice »¹. Hénoch, d'après Genèse 5. 21 ss, apparaît comme un exemple de piété parfaite, il a vécu en communion avec son Dieu et le lien qui l'unit au Créateur ne peut être rompu par la mort.

c) En effet, Hénoch échappe au sort imposé à l'ensemble des hommes. Le texte nous dit brièvement : « Hénoch ne fut plus parce que Dieu le prit » (Gen. 5. 24); il ne donne aucun détail sur le sort final du patriarche; sa sobriété n'a guère été imitée par les apocalypses. P. établit sans nul doute une relation entre la justice d'Hénoch et son enlèvement, celui-ci étant la récompense de celle-là. Le patriarche qui a toujours marché avec Dieu continue à vivre avec lui.

L'Antiquité connaît, elle aussi, des enlèvements : ceux de Ganymède, Ménélas, Apollonius de Thyane, par exemple, en Grèce, et celui surtout du héros du déluge babylonien, Utnapishtim (Xisouthros, chez Bérôse) immortalisé au lendemain de la catastrophe par le dieu Ea².

Il convient de noter que le verbe קָח , prendre, avec Dieu comme sujet et l'homme comme objet, utilisé ici par P. se retrouve à propos de l'enlèvement d'Elie (2 R. 2. 3, 5, 9 ss, etc.), celui d'Utnapishtim (liqû, Epopée de Gilgamesh 10/205) et probablement dans d'autres passages de l'Ancien Testament³; il paraît servir d'expression technique pour désigner l'assomption d'un être humain auprès de Dieu.

Le sort d'Hénoch reste exceptionnel, sa destinée particulière est motivée par les liens spéciaux qui l'unissent à Dieu, elle marque une rupture dans l'ordre imposé aux descendants d'Adam. S'il est possible de discerner derrière la figure biblique d'Hénoch une ancienne divinité solaire, ou encore un grand prêtre de Dieu initié aux mystères de l'avenir, il importe de souligner que les croyants d'Israël ont, selon P., célébré avant tout la piété du patriarche et le sort peu ordinaire que celle-ci lui a valu; la destinée particulière d'Hénoch a peut-être par la suite incité quelques fidèles à espérer que la vie d'un homme, tout entier consacré à Dieu, ne finirait pas obligatoirement dans le Sheôl, mais trouverait auprès de Jahvé sa récompense et son épanouissement⁴.

¹ W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 89.

² Pour l'Égypte signalons le texte suivant, d'après *Romans et contes égyptiens*, de G. LEFÈBRE, 1949, p. 5. On lit dans l'histoire de Sinouhé à propos de la mort d'Amenenhat I : « Le roi de Haute et Basse Égypte, Sché tep ibré, fut enlevé au ciel et se trouva uni avec le disque solaire et le corps de Dieu s'absorba en celui qui l'avait créé. » Il s'agirait ici d'un dieu qui retrouve son père plutôt que d'un homme appelé à vivre avec les dieux.

³ Ps. 49. 16; 73. 24, cf. encore Sirach 44. 16; 48. 9; 49. 14 s.

⁴ Cf. ci-dessous, p. 125, 131.

B. L'enlèvement d'Elie (2 R. 2. 1-15)¹

Ce récit appartient à la geste d'Elisée, il révèle comment Elie a transmis ses pouvoirs à son successeur. Elisée demande et reçoit les deux tiers de l'esprit du prophète, soit la part réservée au fils aîné, selon la loi mosaïque (Dt. 21. 17). Elie, qui sait son heure venue, tâche de dissuader Elisée de le suivre, mais ce dernier le suit pas à pas et fait avec lui, en sens inverse, le chemin que le peuple élu, selon la tradition, a parcouru autrefois pour entrer en Palestine.

L'heure de la séparation approche. Sur l'initiative de Jahvé, Elie disparaît, au milieu d'une tempête (v. 1, cf. Job 38. 1); cette scène évoque les plus anciennes théophanies du Dieu d'Israël, puisque celui-ci est d'abord apparu aux tribus israélites comme le seigneur de la guerre et de l'orage². Elisée, plus triste qu'effrayé, semble-t-il, appelle son maître : « Mon père, mon père » et il caractérise, par une formule saisissante qui peut-être lui fut d'abord appliquée³, ce qu'a été l'activité d'Elie auprès du peuple élu : « Char d'Israël et sa cavalerie » (v. 12). L'expression qualifie le ministère des deux prophètes du Dieu d'Israël qui ont mené contre Baal et ses acolytes une véritable guerre sainte.

C'est dans un char flamboyant, attelé de chevaux de feu qu'Elie est brusquement enlevé à son disciple (v. 11). Ces détails sont significatifs, ils rappellent le mythe du soleil qui parcourt l'espace pour éclairer le monde, qu'Israël ne paraît pas avoir tout à fait ignoré puisque dans le temple même de Jérusalem, les rois de Juda avaient consacré à cet astre des chars et des chevaux (2 R. 23. 11); la « mise en scène » de l'enlèvement d'Elie contribue donc à indiquer que le prophète s'en va glorieusement dans les lieux célestes poursuivre les combats qu'il a menés sur terre pour le Dieu des Armées; son élévation est à la mesure de sa carrière terrestre.

Elie est, selon certaines traditions, le prophète-type, c'est avec lui que s'entretient Jésus sur la montagne de la transfiguration (Mc. 9. 4 ss). Par son zèle, ses combats, ses souffrances, et finalement son enlèvement, récompense de son ardeur à défendre la loi du Dieu d'Israël (1 Macc. 2. 58), Elie a joué un grand rôle dans le peuple de Dieu. L'Ancien Testament annonce son retour (Mal. 3. 23 s); le Nouveau Testament voit en lui le précurseur du Christ⁴;

¹ I. BENZINGER, *KHC*, 1899; R. KITTEL, *HKAT*, 1900; H. GRESSMANN, *SAT*, 1910; H. GUNKEL, *RGK*, tome 2, 1928, col. 107; J. JÉRÉMIAS, « *Ἡλίας* », *ThWNT*, tome 2, 1935, p. 930-943; W. VISCHER, *L'Ancien Testament, témoin du Christ*, tome 2, *Les premiers prophètes* (édit. fr.) 1951, p. 462 ss.

² H. FREDRIKSSON, *Jahve als Krieger*, 1945, p. 47 ss.

³ 2 R. 13. 14; cf. E. JACOB, « La tradition historique en Israël », *ETR*, 1946, p. 126 : « Ce titre est une allusion évidente au fait que le roi de Syrie n'autorise en Israël qu'une garnison de 50 cavaliers, 10 chars de guerre et 10 fantassins (2 R. 13. 7). Le prophète, avec l'énergie divine résidant dans sa personne, suppléait aisément à cette infériorité militaire (Ps. 20. 8). Dans un passage le même titre est donné à Elie, mais il s'agit certainement d'un emprunt au cycle d'Elisée (2 R. 2. 12). »

⁴ Il est nommé 28 fois dans le N. T. par ex. Mat. 11. 14; 16. 14; Luc 1. 17; Jn. 1. 21, etc.

pour le judaïsme postbiblique, il est surtout le prédécesseur du Messie ou de Jahvé lui-même, chargé de rétablir Israël et de le juger, le grand prêtre qui doit purifier son peuple ¹.

Il faut donc remarquer que le retour du prophète, à la fin des temps, semble avoir eu plus d'importance tant pour l'Eglise primitive que pour le judaïsme postbiblique que son enlèvement: Elie appartient à leurs yeux avant tout au drame apocalyptique, il n'est pas d'abord celui qui enseigne aux fidèles le chemin de l'immortalité.

C. Conclusion.

L'Ancien Testament ne connaît que les enlèvements d'Hénoch et d'Elie, mais selon certaines traditions, en particulier dans le judaïsme hellénistique, Moïse lui aussi aurait échappé à la mort. Certes, d'après le Deutéronome (Dt. 34. 5) Moïse est mort mais personne ne sait où il a été enseveli, puisque Dieu seul a présidé à son enterrement. S'appuyant sur Dt. 18. 15 et 18, les juifs d'Alexandrie s'attendent à son retour, ils pensent donc que, comme Elie, il a été enlevé, ou du moins que son âme est montée au ciel ².

Les pseudépigraphes parlent encore de l'enlèvement du Fils de l'Homme (Hen. Etiop. 71. 1 et 14; 90. 31; IV Esdras 13. 3, etc.) d'Esdras (IV Esdras 14. 9, 13 ss; 49), de Baruch (S. Baruch 13. 3), de Melchisédek (Melchis 4) ³.

Si à l'arrière-plan de tous ces récits bibliques, judaïques ou autres, se trouve une conception animiste selon laquelle l'âme peut s'échapper du corps, en particulier dans le sommeil ou l'extase (Hen. éthiop. 71. 1; 2 Cor. 12. 2 ss), voyager et s'élever jusqu'au monde céleste, les traditions proprement bibliques insistent sur le fait que l'être humain tout entier est transporté auprès de Dieu; mais dans ces conditions, l'enlèvement fait en quelque sorte double emploi avec la résurrection; l'écu qui gagne directement le ciel, corps et âme, n'en a pas besoin; son cas reste d'autre part trop extraordinaire pour être d'un grand secours à ceux qui doivent se plier à la loi commune. Hénoch et Elie ne semblent être que des exceptions qui confirment la règle.

L'enlèvement reste donc un privilège « aristocratique », pour reprendre l'expression d'E. Sellin ⁴, il implique, certes, une rupture dans l'ordre habituel de la destinée humaine, introduit une possibilité nouvelle dans le sort dernier

¹ Certaines traditions, plus récentes il est vrai, lui attribuent un rôle à la résurrection des morts. Juifs et chrétiens connaissent un Elie souffrant, se heurtant à l'Antichrist (Ap. 11. 3 ss); Tertullien parle d'une tradition juive sur le martyre d'Elie et d'Hénoch qui, selon l'interprétation du théologien chrétien, « par leur sang ont anéanti l'Antichrist » (*De anima* 50; cf. J. JÉRÉMIAS, *op. cit.*, p. 930 ss).

² Ass. Moïse 10. 12 ss; Ps. Phil. 19. 12 et 16, etc. Cf. encore J. JÉRÉMIAS, article « Μωϋσῆς », *ThWNT*, tome 4, 1942, p. 852 et 878.

³ E. STAUFFER, *Theologie des N. T.*, 1945, p. 329 s.

⁴ E. SELLIN, *op. cit.*, p. 263.

de la créature, mais il ne s'adresse pas à l'Israélite, il est réservé à quelques êtres d'élite, comme Hénoc ou Elie; même Moïse, malgré des traditions postérieures, n'a pas échappé au Sheôl.

Toutefois, il est possible que par la suite certains fidèles, méditant sur les exemples d'Hénoc et d'Elie, aient découvert dans leur fin particulière une raison d'espérer que le croyant ne serait pas privé, par la mort, de la présence de son Dieu; d'une manière que Jahvé seul connaît, ceux qui n'avaient vécu ici-bas que pour lui demeureraient en communion avec lui au-delà de leur existence terrestre¹. Mais cette attente stimulée par l'aventure peu ordinaire du patriarche et du prophète, n'a été sans doute partagée que par quelques groupes de croyants; pour l'ensemble du peuple élu, Hénoc et Elie sont restés les témoins des derniers moments de l'histoire de l'humanité, parce que Dieu les avaient initiés aux mystères de sa sagesse.

* * *

Au cours de ce chapitre, nous avons étudié des hymnes qui célèbrent le pouvoir de Jahvé sur la mort; les récits de résurrections opérées par ses serviteurs, les psaumes que chantent les fidèles miraculeusement guéris ou délivrés le confirment d'une façon éclatante; la puissance du Dieu vivant se manifeste encore lorsqu'il appelle auprès de lui Hénoc et Elie qui échappent ainsi au Sheôl.

Mais si le Dieu d'Israël peut arracher les siens aux griffes de la mort, si l'histoire du peuple élu est une démonstration éloquente de sa suprématie envers les réalités destructrices, si le fidèle peut compter sur l'intervention in extremis de son Dieu, dans ces textes pourtant nous ne trouvons aucune allusion à une victoire dernière que Jahvé remporterait sur la mort, ni à une résurrection qui équivaldrait à une libération définitive à l'égard des puissances du Sheôl.

Certes, la possibilité d'une pareille action est peut-être impliquée dans les récits et les chants que nous avons étudiés; mais une semblable hypothèse paraît étrangère à la pensée de ceux qui les ont écrits. Pour ces derniers, la mort garde sa réalité et son pouvoir, quoiqu'elle ne puisse lutter à armes égales avec Jahvé; celui-ci la supporte, car il se soucie davantage d'imposer sa volonté au monde des vivants qu'à intervenir dans le Sheôl. Si donc nous pouvons parler, à propos de ces passages, d'indices en faveur d'une possibilité de vie après la mort, il ne faut pas que nous exagérions leur importance. Les failles qu'ils révèlent dans le règne de la mort sur les défunts et qui sont la présupposition de la résurrection des trépassés, ne prendront toute leur signification

¹ Cf. Ps. 49. 16; 73. 24, ci-dessus p. 59, note 4.

que lorsque le peuple élu sera parvenu, à la suite de circonstances nouvelles, à croire que non seulement Jahvé peut redonner la vie aux siens mais qu'il le veut. D'une manière générale, à l'époque où ces péricopes ont été composées, l'intérêt des croyants se concentre avant tout sur l'avenir de toute la nation d'Israël et leur préoccupation première est de demeurer sur cette terre le plus longtemps possible, dans la communion de leur Dieu et de leurs frères. Jahvé est leur espérance et leur joie, parce qu'il les libère de la mort prématurée, la « mauvaise mort », et leur permet de mener leur existence jusqu'au bout.

CHAPITRE II

L'ANNONCE DE LA RÉSURRECTION LA DESTRUCTION DE LA MORT

Quelques rares passages de l'Ancien Testament proclament que Jahvé mettra un terme définitif à la puissance de la mort et que les ombres réduites à demeurer dans le Sheôl revivront. Nous les étudions dans les pages qui suivent; ils se situent assez aisément dans le cadre de l'histoire du peuple d'Israël et permettent de préciser les motifs qui ont conduit les croyants de l'Ancienne Alliance à espérer, puis à affirmer la possibilité d'une résurrection. Ces textes importants sont autant de jalons sur la voie suivie par le peuple élu jusqu'à la révélation d'une vérité qui est devenue un dogme fondamental du judaïsme et a été adoptée, par la suite, par les disciples du Christ comme par ceux de Mahomet. Un véritable renversement dans la conception de la destinée de l'homme s'est opéré lorsque Israël a découvert que son Dieu briserait les liens de la mort pour y chercher les siens; ce chapitre nous montre comment cette révolution s'est préparée et accomplie.

OSÉE 6. 1-3 : LA RESTAURATION D'ISRAËL

Le livre d'Osée, prophète du VIII^e siècle, renferme l'un des plus anciens témoignages en faveur de la résurrection.

A. Le texte

- V. 1. Venez, retournons à Jahvé,
Car il a déchiré, mais il nous guérira,
Il a frappé, mais il nous soignera;
- V. 2. Il nous rendra la vie dans deux jours,
Le troisième jour, il nous relèvera
Et nous vivrons devant lui.
- V. 3a. Connaissions, cherchons à connaître Jahvé;
- V. 3b. Sa venue est aussi certaine que l'aurore,

V. 5c. Son jugement surgira comme la lumière.

V. 3c. Il viendra à nous comme la pluie,
Comme la pluie printanière qui arrose la terre¹.

V. 1: Le terme טָרַף « déchirer » fait allusion à Osée 5. 14; lire יָדָה (passé) au lieu de יָדָה (futur).

V. 2: Vivre devant quelqu'un signifie vivre sous sa protection, dans sa présence, et s'oppose ici à s'en aller, s'éloigner, cacher sa face (cf. 5. 15), qui équivaut à abandonner, rejeter.

V. 3: Avec T. H. Robinson, nous admettons que le v. 5c peut être lu ici, en parallèle au v. 3b. Il faut de plus le corriger, d'après la LXX, la Syriacque, le Targum, et le lire ainsi : וְמִשְׁפָּתוֹ כְּאוֹר יָצָא.

Israël attendrait donc un prompt jugement en sa faveur, le peuple élu serait certain de la délivrance. H. S. Nyberg donne à יָצָא le sens de « s'éteindre », et, suivant le texte massorétique, interprète 5c de la manière suivante : « Ainsi tes jugements sont comme une lumière qui s'éteint, c'est-à-dire qui disparaît. » Il s'agirait des jugements des pseudo-prophètes, et non de ceux de Jahvé.

La LXX a lu pour 3c εὐρήσμεν αὐτόν, soit en hébreu כְּשֶׁהֲרֵנוּ בֶן נִמְצָאָנוּ, donc : « Dès que nous le chercherons, nous le trouverons ».

Les pluies d'automne גֶּשֶׁם et celles du printemps מִלְקֹשׁ sont indispensables pour les cultures. En Palestine, l'eau est le signe et le gage de la vie. Il faut lire יָרְה au lieu de וְיָרְה.

B. Le cadre historique

Avec A. Alt, suivi notamment par E. Sellin et A. Weiser, il faut lire ce texte en tenant compte de son contexte historique et littéraire². Osée 6. 1-3 fait en effet partie d'un ensemble de paroles prononcées à l'occasion de la guerre syro-ephraïmite (735-734). On sait que l'Assyrie, dès la seconde moitié du VIII^e siècle, en particulier sous la conduite de Tiglat Pilézer (745-727), est intervenue à diverses reprises en Palestine. En 738, le roi d'Israël, Menachem, doit payer un lourd tribut pour que le souverain assyrien consente à retirer ses troupes du pays (2 R. 15. 19 ss). En 735, son successeur, à l'instigation du roi de Damas, cherche à secouer le joug de l'Assyrie et essaie d'entraîner le petit royaume de Juda dans une vaste coalition contre Tiglat Pilézer. Jérusalem

¹ K. MARTI, *KHC*, 1904; W. R. HARPER, *ICC*, 1905; A. VAN HOONACKER, *EB*, 1908; H. GRESSMAN, *SAT*, 1919; A. ALT, « Hosea 5, 8-6, 6 », *NKZ*, 1919, p. 537-568 ou : *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, tome 2, 1953; E. SELLIN, *KAT*, 1929; H. S. NYBERG, « Studien z. Hoseabuche », *UUA*, 1935/6, p. 38 ss; Th. H. ROBINSON, *HAT*, 1938; J. J. STAMM, « Eine Erwägung zu Hos. 6, 1-2 » *ZAW*, 1939, p. 26 ss; A. BAUMGARTNER, *BC*, 1947; A. WEISER, *ATD*, 1949; F. NÖTSCHER, « Zur Auferstehung nach drei Tagen », *Biblica*, 35/3, 1954, p. 313 ss; W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 403 ss; W. EICHRODT, *op. cit.*, p. 153 ss; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 138 ss.

² Pour K. Marti, le passage 5. 15-6. 3 est postexilique et inspiré par Ez. 37; selon P. Humbert, ces versets sont secondaires, quoique peut-être d'Osée lui-même, et destinés à corriger l'affirmation trop rude du v. 5. 14; T. H. Robinson veut séparer 6. 4-6 de la péricope précédente (5. 15-6. 3), tout en reconnaissant le lien étroit qui unit les deux morceaux, mais rien finalement ne permet de douter de l'authenticité de ce texte, qui se relie sans difficulté à son contexte, ce qu'admettent la plupart des commentateurs, dont notamment A. Alt.

refuse de s'associer à cette entreprise hasardeuse; les troupes syriennes et israélites marchent alors contre la capitale, tandis que le roi Achaz, malgré les nettes recommandations d'Esaïe (Es. 7-8), fait appel au monarque assyrien pour le secourir.

Celui-ci ne se fait pas prier, il intervient avec brutalité et rapidité; en 732 déjà, Damas est prise. Une grande partie de ses territoires du Nord et de l'Est (la Galilée, le pays de Nephtali, de Galaad, etc.) est enlevée au royaume d'Israël; Osée est placé sur le trône de Samarie par les soins des vainqueurs (2 R. 15. 28-30). Les Assyriens sont pratiquement maîtres de tout le pays; des heures sombres attendent les états de Juda et d'Israël; celui-ci sera anéanti en 722, celui-là échappera de peu, vers 701, à un asservissement total (2 R. 18 ss).

Dans Os. 5. 8 - 6. 6, le prophète évoque les événements de la guerre syro-éphraïmite et ses funestes conséquences. Il s'adresse tour à tour à Juda et à Israël, il sonne l'alarme pour les cités du sud du royaume d'Israël, contre lesquelles s'avance sans doute une colonne judéenne, tandis que Tiglat Pilézer envahit le nord du pays (v. 8 ss), il s'en prend également aux chefs des armées de Juda qui, probablement, ont dépassé dans leur contre-attaque les bornes fixées par Jahvé (v. 10)¹.

Osée rappelle, peut-être un peu plus tard, qu'Ephraïm récolte les fruits de ses erreurs; le royaume du Nord, devenu une province assyrienne, pleure ses villes et ses terres perdues (v. 11); mais le prophète a un message plus précis à faire entendre à ses frères : il ne suffit pas qu'Israël compte ses plaies, moins encore qu'il attende un secours quelconque de l'Assyrie : Tiglat Pilézer ne peut rien pour Israël, car en réalité, celui qui a déchiré le royaume du Nord n'est pas le monarque assyrien, mais le propre Dieu d'Israël (v. 12 ss).

Les Israélites doivent apprendre que leurs malheurs ont une origine spirituelle et non politique. Le remède ne peut être trouvé en dehors de Jahvé lui-même. C'est à lui en effet qu'Ephraïm a affaire, c'est lui que les Israélites rencontrent dans leurs déboires militaires. Pour que nul ne se méprenne sur le sens des événements récents, Osée déclare au nom de son Dieu : « C'est moi, c'est moi... (et non un autre) qui déchire... » (v. 12 et 14). Le Dieu vivant lui-même, et non une simple puissance terrestre, se tient prêt à emporter Israël comme une proie; déjà Jahvé songe à s'éloigner de son peuple, ce qui signifie qu'il l'abandonne à son triste sort (v. 15).

Il reste aux Israélites une issue, une seule possibilité de salut : la repentance, c'est-à-dire le retour inconditionnel et total à Jahvé.

Par ses prédications successives, Osée cherche donc à révéler à ses contemporains la véritable raison de leurs échecs; il les place, en leur indiquant le vrai motif des désastres qui s'abattent sur eux, devant un choix décisif où tout

¹ Dans Es. 10, Esaïe condamne aussi l'Assyrie, verge de la colère divine, qui a abusé de ses triomphes.

peut être encore sauvé, mais où tout peut être définitivement perdu. L'histoire, interprétée par le prophète, devient pour eux un appel pressant à revenir à Dieu.

C. Un psaume de repentance et sa signification

Israël écoute le porte-parole de Jahvé, entre dans ses vues, et répond avec empressement à son exhortation. Le peuple entonne une confession des péchés, à l'occasion sans doute d'une journée de deuil national, accompagnée de cérémonies religieuses imposantes¹, où les sacrifices devaient tenir une place importante (Os. 6. 6).

De l'avis général, les v. 1-3 contiennent un psaume de repentance dit par les Israélites manifestant ainsi leur repentir; les v. 4-6 font entendre la réponse d'Osée à ses frères. Cette prière des habitants du royaume du Nord exprime leur désir de revenir à Dieu; elle implique qu'ils reconnaissent leurs torts, et surtout qu'ils sont certains d'être exaucés par Jahvé. Osée ne paraît pas avoir parlé en vain; l'assurance du pardon semble avoir suscité un grand mouvement de repentance (v. 1-3).

Dieu répond pourtant à cette confession par une fin de non-recevoir! Le repentir d'Israël le laisse sceptique; il prend le peuple lui-même à témoin de la légèreté de sa conversion. Jahvé oppose à l'élan qui pousse les Israélites à se tourner vers lui, la triste constatation d'une piété qui n'a point de lendemain, d'une repentance sans fondement.

« Votre piété est comme la nuée du matin, comme la rosée qui bientôt se dissipe » (v. 4). La prière d'Israël est belle, la réalité l'est moins. Le repentir d'Ephraïm reste superficiel, il ne durera pas. Israël est trop sûr de son salut, son assurance frise le sacrilège, il se méprend sur Jahvé comme sur lui-même. Le Dieu vivant n'est pas obligé de faire grâce, son métier n'est pas de pardonner, sa miséricorde n'est jamais automatique; une prière et quelques sacrifices ne suffisent pas pour obtenir la guérison. En définitive, la confession des Israélites témoigne contre eux, en révélant qu'ils ne connaissent pas réellement le Dieu qu'ils invoquent. Pourtant Jahvé les a déjà instruits, et même durement, par ses envoyés².

Jahvé rappelle à Ephraïm, une fois de plus, ses exigences, il réclame l'amour plus que les holocaustes, un don du cœur plutôt que des cérémonies

¹ 1 R. 8. 33-53; Joël 2. 12 ss; Jér. 3. 21 ss; Ps. 85.

² Le verset 5 ferait allusion à des événements du passé, aux châtements par lesquels Dieu a frappé Israël pour l'éclairer à temps. Selon H. SCHMIDT, *Sellinfestschrift*, 1927, p. 120, et S. Spiegel, cités par T. H. Robinson, ce verset contiendrait une allusion au Décalogue, et pourrait se traduire ainsi : « C'est pourquoi je l'ai gravé (le Décalogue), je les ai instruits par les paroles de ma bouche. »

religieuses. Le רַחֲמִים n'est pas la simple piété, il implique l'amour, la bienveillance, la gratuité qui doivent caractériser les relations des Israélites avec leur Dieu, et aussi entre eux; ce terme est cher à Osée¹. La connaissance, d'autre part, que Jahvé attend de son peuple est pour l'Israélite plus qu'un savoir intellectuel; elle est adhésion du cœur et de la volonté, don de soi, participation à la vie d'autrui.

Ce v. 6 exprime à sa manière le sommaire de la loi; Jésus le rappelle aux pharisiens (Mat. 9. 13; 12. 7). Osée n'oppose pas ici d'une façon irréductible, comme on l'a prétendu parfois, le culte à la morale; il n'exclut pas toute pratique religieuse, mais il la subordonne à l'exercice du רַחֲמִים ². En replaçant Israël devant la volonté de Jahvé, Osée laisse encore une possibilité de salut à ses contemporains; le peuple de Dieu sait maintenant d'une façon claire ce que son Dieu attend de lui; Jahvé n'a condamné un pseudo-repentir que pour appeler les siens à une authentique repentance, il n'a rejeté leur faux culte que pour les appeler à un service véritable, seul gage de salut. Le Dieu d'Israël chérit trop la nation qu'il s'est choisie pour l'abandonner à ses illusions.

D. Guérison ou résurrection ?

Israël, dans sa prière, exprime son espoir ou même sa certitude d'être sauvé; il déclare :

« Jahvé a déchiré, mais il nous guérira; il a frappé, mais ils bandera nos plaies. » (v. 1b)

et encore :

« Il nous rendra la vie dans deux jours, le troisième il nous relèvera, et nous vivrons devant lui. » (v. 2a)

Les termes employés évoquent d'abord une guérison, puis une résurrection. Les deux notions sont-elles équivalentes? Se complètent-elles ou s'excluent-elles? La question a été récemment soulevée par J. J. Stamm, qui indique que les exégètes sont loin d'être d'accord à ce sujet. Selon W. v. Baudissin, E. Sellin, W. Baumgartner, Th. H. Robinson, pour ne citer qu'eux,

¹ Os. 2. 1; 4. 1; 6. 6; 10. 2; et encore Jér. 2. 2; 31. 30 ss; Es. 55. 3; 63. 7; cf. H. J. STOEER, « Die Bedeutung des Wortes Hesed im A. T. », VT, 1952, p. 244-254.

² Van Hoonacker indique avec raison qu'il faut entendre 6a dans la perspective de 6b; A. GUILLAUME, *Prophétie et Divination*, Paris 1944, p. 439, cité par ED. JACOB, « Le prophétisme israélite d'après les recherches récentes », dans RHPR, 1952, p. 64, estime également que לֹא doit être traduit par « plutôt que » et non par une négation absolue.

les Israélites parlent ici de résurrection; pour J. Wellhausen, W. Nowack, K. Budde, par contre, Israël serait un malade qui compte sur le secours de Dieu pour être soulagé. Tel est aussi l'avis de J. J. Stamm qui, dans une ingénieuse étude, soutient qu'Os. 6. 1 ss, raconte l'histoire d'un patient qui, grâce aux soins de Jahvé, retrouve sa santé et reprend une vie normale ¹.

Pour J. J. Stamm, il ne serait nullement question de mort et de résurrection dans ce passage; mais cette conclusion ne nous paraît pas devoir s'imposer. Les verbes utilisés par les interlocuteurs d'Osée ont, dans d'autres textes (Es. 26. 14 et 19; Dan. 12. 2), nettement le sens le plus fort et affirment clairement la résurrection. Il est donc plausible, sinon obligatoire, que la même conception soit impliquée ici. D'autre part, J. J. Stamm substitue à un parallélisme classique en poésie hébraïque ², une description minutieuse du sort du malade ³, qui nous semble bien subtile. Il paraît plus simple d'admettre que le v. 2a reprend, sous une forme un peu accentuée, l'indication donnée au v. 1b; Israël attend le salut, celui-ci est conçu comme une guérison, ou même davantage comme une résurrection. J. J. Stamm supprime à tort un élément essentiel de la prière des Israélites, l'espérance qu'ils passeront, grâce à Jahvé, de la mort à la vie.

Il faut enfin se demander si l'opposition « guérison-résurrection » qui agite les spécialistes de l'A. T., n'est pas une création artificielle de savants qui ont de la peine à se pénétrer de la mentalité sémitique. Nous l'avons déjà dit : les Hébreux n'établissent pas de différence tranchée entre la maladie et la mort, d'une part, et la guérison et la résurrection de l'autre ⁴; aussi la question posée par J. J. Stamm nous paraît être une fausse question. Les Israélites expriment ici leur attente d'une intervention libératrice de Dieu par des termes différents et complémentaires.

Osée 6. 1-3 parle bien, selon nous, de résurrection, mais il nous faut préciser tout de suite qu'il ne s'agit pas dans le cas présent de la résurrection des Israélites eux-mêmes, mais de celle du peuple tout entier, autrement dit d'une restauration nationale qui se manifestera surtout sur le plan politique. La résurrection d'Ephraïm est avant tout une rénovation de sa puissance; le royaume du Nord attend avec assurance l'heure de la revanche : « Post tenebras lux ! »

¹ Selon J. J. Stamm, הָיָה, piel de הָיָה signifierait non pas « revivre », mais « retrouver la santé », et הִקְיָם hiphtil de קָם devrait se traduire par « se lever » (d'un lit) et non par « ressusciter ».

² Au v. 1b : « déchiré » répond à « frappé »; « guérira » à « pansera »; au v. 2a : « rendra la vie » à « relèvera »; « dans deux jours » à « troisième jour ».

³ Celui-ci est d'abord soigné, puis pansé, il retrouve alors la santé, se lève de son lit, et enfin vit comme autrefois.

⁴ Cf. ci-dessus, p. 53.

E. Origine de la notion de résurrection utilisée dans Osée 6. 2

S'il est exact qu'il faut traduire ici הָיָה par « rendre la vie », et הָקִים par « relever » (de terre et non d'un lit), et conclure que le v. 2 parle de la résurrection du peuple élu, il convient alors de se demander d'où vient cette notion. Nous pensons trouver une réponse à cette question dans une curieuse précision contenue dans le même verset : il s'agit des mots « dans deux jours », מִיָּמַיִם, et « le troisième jour », הַשְּׁלִישִׁי.

Il est vrai que, selon plusieurs auteurs comme J. Wellhausen, K. Budde, A. Bertholet, J. J. Stamm, l'expression serait en quelque sorte proverbiale et ne ferait qu'indiquer un délai très court, elle équivaldrait à « bientôt ». Les Israélites compteraient alors sur une prompte intervention de Jahvé, le salut serait imminent.

Nous retrouvons, sous une forme parfois un peu différente, une indication du même genre dans l'Ancien Testament, notamment dans l'histoire de Jonas (Jon. 2. 1), et à propos de la maladie d'Ezéchias, où le prophète annonce au roi, de la part de Jahvé : « Voici, je te guérirai, le troisième jour, tu monteras à la maison de Jahvé » (2 R. 20. 5; cf. encore 1 Sam. 30. 12), comme dans le Nouveau Testament, où, à l'occasion de la prédication de ses souffrances, Jésus proclame qu'il revivra le troisième jour¹.

Cependant, les chiffres que nous lisons dans Osée se retrouvent curieusement ailleurs, dans des documents qui nous parlent des cultes agraires pratiqués dans les régions proches de la Palestine, et assez semblables à ceux qui devaient séduire les contemporains d'Osée.

W. v. Baudissin signale un certain nombre de faits dont la concordance est troublante : Lucien, dans le « De Syria Dea » (§ 6), déclare que « les fidèles, à Byblos, attendent la résurrection d'Adonis « un autre jour » ». L'expression est assez vague; elle suggère néanmoins qu'un délai assez bref est observé entre les cérémonies en l'honneur du Dieu défunt et sa résurrection. D'après Plutarque, dans « De Iside et Osiride », la mort d'Osiris aurait été célébrée le 17 athyr, et sa « trouvaille », c'est-à-dire sa résurrection, le 19, soit deux jours plus tard. Dans le culte romain d'Attis, l'équivalent d'Adonis, on pleurait la mort du dieu le 22 mars, et sa vie nouvelle le 25.

Dernièrement, F. Nötscher a rappelé la publication d'un fragment sumérien de la descente aux Enfers d'Inanna, dans lequel il est dit que la déesse est restée trois jours et trois nuits dans les enfers².

¹ Cf. Mat. 12. 40; Mc. 8. 31; Luc 13. 32; 18. 31 ss, etc. Le Christ ne pense pas ici nécessairement à une date précise, mais il annonce un fait qui devait paraître extraordinaire à ses contemporains; ceux-ci repoussaient en effet la résurrection des morts à la fin des temps; Jésus ose proclamer que son Père lui redonnera la vie peu de jours après son martyre.

² F. NÖTSCHER, « Zur Auferstehung nach drei Tagen », *Biblica*, 1954, p. 314.

Selon ces divers témoignages, la divinité agraire doit donc réapparaître le troisième jour après sa disparition dans le monde infernal. Il est parfaitement admissible que les interlocuteurs du prophète aient connu une telle tradition et, consciemment ou non, l'aient adoptée. Avec W. v. Baudissin et W. Baumgartner entre autres et malgré les réserves de F. Nötscher, nous pensons que les chiffres indiqués dans Os. 6. 2 ont une origine culturelle, même si plus tard ils ont pris une signification purement proverbiale.

D'où vient cette précision numérique? Diverses hypothèses ont été faites. La lune, durant son cycle mensuel, restant cachée pendant trois jours, il est possible qu'il y ait là la trace d'un culte lunaire; cet astre est d'ailleurs souvent associé à l'idée de fertilité¹. Il faut signaler, avec W. v. Baudissin, que certains peuples, et même les Juifs après l'ère chrétienne, ont estimé que l'âme demeure pendant trois jours auprès du cadavre²; ce n'est qu'à ce moment-là qu'elle part pour le monde des défunts, à moins que, rentrant dans le corps, elle le réanime.

Quoi qu'il en soit, nous pensons que les habitants du royaume du Nord ont emprunté aux cultes agraires la notion de la résurrection. Il est vrai que cette conclusion peut sembler hasardeuse, puisqu'elle s'appuie principalement sur des textes nettement postérieurs au VIII^e siècle avant Jésus-Christ, ou dont l'interprétation reste délicate. F. Nötscher, tout dernièrement, l'a encore catégoriquement repoussée³.

Un seul indice ne suffirait pas pour affirmer une relation étroite entre l'attente des Israélites, exprimée dans ce passage d'Osée, et les conceptions religieuses, inspirées par le spectacle de la nature, répandues pendant des siècles dans l'ensemble du Moyen-Orient. Mais il est de fait qu'à peine entré en Canaan, le peuple de Jahvé a subi l'attrait des pratiques cananéennes, notamment au temps d'Elie et d'Osée. Même ce dernier, tout en s'élevant violemment contre les cultes des Baals, a été profondément imprégné de la mentalité qu'il combattait, ses oracles l'attestent. Ainsi dans le texte que nous étudions, les rapprochements que l'on peut faire avec les religions agraires sont nombreux: le lion auquel Jahvé se compare (5. 14) apparaît souvent comme symbole de la mort, ou d'une divinité séjournant aux Enfers⁴; l'aurore, חַדָּשׁ, évoquée par les interlocuteurs d'Osée (6. 3) joue un rôle signifi-

¹ M. ELIADE, *op. cit.*, p. 155 ss: « Le sort de l'homme est « validé » par l'histoire de la lune... tout comme la lune renaît au quatrième soir, de même les morts acquerront une nouvelle modalité de vie... la lune révèle à l'homme sa propre condition humaine. »

² Le Talmud interdit pour cette raison tout ensevelissement avant le troisième jour après le décès; cf. W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 412 ss, qui cite Bereschit Rabba, paragraphe 100; Wajikra Rabba, paragraphe 18, Testament d'Abraham, Apocalypse d'Elie; de son côté J. T. ADDISON, *op. cit.*, p. 21 relève que « dans certaines parties de la Chine, l'esprit du mort est supposé apparaître chez lui le troisième jour après les funérailles ».

³ F. NÖTSCHER, *op. cit.*, *Biblica*, 1954, p. 313 ss.

⁴ Cf. W. MICHAELIS, *ThWNT*, « λεών » tome 4, p. 258 ss.

catif dans les textes de Ras Shamra comme dans l'Ancien Testament ¹; associé à Schalem, Shahar est un des dieux gracieux engendrés par El, comparables aux Dioscures, qui interviennent au moment de la saison des pluies ²; selon G. May ³, Shahar n'est pas tant l'aurore que le soleil au solstice d'hiver, sa présence amène les pluies qui féconderont le sol. Les Israélites espèrent de la « sortie », מוֹצָאֵי, de Jahvé des effets aussi bienfaisants. La rosée, טַל, qui se dissipe au matin, et que le prophète compare à la piété fugitive de ses contemporains (6. 4), apparaît également dans les textes de Ras Shamra, comme fille de Baal, lui-même dieu de la pluie. Baal descend aux Enfers avec tout son équipage, nuages, vents et pluies, ses serviteurs et ses filles; lorsqu'il réapparaît avec les siens, la pluie revient nécessairement ⁴. La rosée est ainsi unie, dans les écrits d'Ugarit comme dans l'Ancien Testament, à l'idée du renouvellement de la vie (Os. 14. 5; Es. 26. 19; Ps. 110. 3).

Ces faits nous semblent convaincants. Les Israélites vivent dans un monde qui divinise les forces de la nature et estime qu'elles jouent un rôle décisif dans la destinée des hommes comme dans celle de l'univers. Le peuple élu, à son tour, imagine que Jahvé n'est qu'une de ces puissances, son action se confond avec celle des divinités, comme Baal, Adonis, Tammuz et d'autres encore, que des lois supérieures obligent à passer sans cesse de la vie à la mort. Si les expressions « dans deux jours » et « le troisième jour », si les termes d'« aurore » et de « rosée » trahissent l'origine cultuelle et païenne de l'espérance des contemporains d'Osée en une rénovation nationale, les réticences de Jahvé ou plutôt le refus net qu'il leur oppose se comprend mieux.

Jahvé n'entend pas n'être, aux yeux des Ephraïmites, qu'une force quelconque, même divinisée; il n'est pas la vie avec un grand V certes, mais contrainte de descendre périodiquement aux Enfers; sa miséricorde comme sa colère n'ont rien d'automatique, ni de cyclique; il est le Dieu vivant, qui dispose librement de la vie sans se confondre avec aucune de ses manifestations, le Dieu de l'Alliance qui demeure parfaitement indépendant à l'égard de son peuple, et peut, à tout moment de son histoire, selon son absolue souveraineté, le déchirer ou le guérir, le détruire ou le recréer. Mais la liberté de Jahvé, niée plus ou moins explicitement par les interlocuteurs du prophète, et rappelée par Osée, n'a rien d'arbitraire; elle s'est fixée dans sa Parole, elle reste fidèle à une Alliance qui est un acte d'amour. Jahvé aime son peuple envers et malgré tout, il attend d'en être aimé en retour; sa tendresse ne peut supporter de voir

¹ Cf. notamment Es. 14. 12; Ps. 110. 3 et 139. 9; Cant. 6. 10.

² CH. VIROLLEAUD, « La naissance des dieux gracieux et beaux », *Syria*, 1933, p. 128-151; R. DUSSAUD, *RHR*, 1933, p. 5-12; T. GASTER, *Thespis*, 1950, p. 225-237, etc.

³ *ZAW*, 1937, p. 269.

⁴ Cf. T. GASTER, *op. cit.*, p. 128; C. GORDON, *Ugaritic Literature*, Rome 1949, p. 34.

les siens se perdre loin de lui; sa miséricorde consiste à reconduire sans cesse Israël sur le chemin de la vraie vie.

Osée doit révéler à nouveau à ses contemporains le visage authentique de leur Dieu. Jahvé n'est pas un quelconque Baal, une puissance naturelle, aveugle et brutale, une force impersonnelle et finalement limitée par le jeu d'autres forces; son destin, comme celui de son peuple, ne se confond pas avec le cycle des saisons, la succession régulière du jour et de la nuit, de l'épanouissement et du dépérissement de la végétation; Jahvé est le Seigneur de l'histoire, dont la Parole seule crée et maintient Israël en vie.

F. Conclusion

Sur la base d'Osée 6. 1-3, nous croyons pouvoir affirmer ce qui suit :

La notion de résurrection est connue en Israël avant l'exil; le texte d'Osée, du VIII^e siècle, en fait foi.

Les Israélites ont reçu cette idée des Cananéens qui, en divinisant les forces de la nature, expliquent avant tout, par la mort et la résurrection des dieux, l'apparition et la disparition de la végétation; à l'origine, la résurrection n'a donc rien de commun avec la foi en Jahvé; elle est issue des cultes agraires.

L'attente d'une vie nouvelle, exprimée par les contemporains d'Osée et que le prophète repousse, concerne ici non la résurrection des Israélites, mais la restauration de la nation; elle est politique, et n'a aucun caractère eschatologique¹.

OSÉE 13. 14 : « O MORT, OÙ EST TA PUISSANCE ? »

Ce texte, cité par l'apôtre Paul, annonce selon lui la fin du pouvoir de la Mort sur l'humanité, c'est donc à ce titre qu'il concerne notre étude.

Les chrétiens de Corinthe, imprégnés de la mentalité grecque, ne peuvent admettre la résurrection des corps (Act. 17. 32). Paul est obligé de reprendre toute la question en s'appuyant sur le témoignage formel de ceux qui ont vu Jésus vivant après sa crucifixion (1 Cor. 15. 1 ss), il révèle aux Corinthiens que la foi chrétienne est foncièrement liée à la résurrection corporelle du Christ et que celle-ci implique que les corps des croyants échapperont, eux aussi, aux liens de la mort (v. 12-19). L'apôtre évoque ensuite ce que sera, à la fin des temps, la transformation que subiront les vivants et les morts : « La corruptions revêtira l'incorruptibilité, la mortalité l'immortalité » (v. 35-53). Cet

¹ Le Targum a interprété Os. 6. 2 dans un sens eschatologique : « Il nous fera revivre au jour de la consolation fixé pour les morts, au jour de la résurrection, il nous redressera. »

événement est d'ailleurs, fait capital pour sa démonstration, prédit dans les Ecritures, Paul cite ainsi deux passages de l'Ancien Testament, dont précisément Osée 13. 14b (1 Cor. 15. 54 s) :

« O Mort, où est ta victoire?
O Mort, où est ton aiguillon? »

Le plaidoyer de l'apôtre s'achève alors par une action de grâces à l'adresse du Dieu qui nous fait ainsi participer au triomphe du Christ (v. 57).

A. Le texte

- a) « De la puissance du Sheôl, je les rachèterai (s)...
De la Mort, je les délivrerai (s)...
- b) Où sont tes fléaux, ô Mort?
Où est ton aiguillon, ô Sheôl?
- c) Le repentir est caché à mes yeux... ¹ »

Ainsi, pour Paul, le passage d'Osée annonce à la Mort la fin de son règne; son pouvoir est impuissant devant le Christ, sa victoire se transforme en défaite, ses armes sont ridicules en face de Celui qui a vaincu à Pâques; interrogée avec ironie par le prophète, la Mort doit avouer sa déroute. Le texte de 1 Cor. 15. 55 n'est pas la reproduction exacte d'Osée 13. 14b; l'apôtre le cite peut-être de mémoire, il est également possible qu'il ait lu une version un peu différente de celle que nous ont transmise les Massorètes ².

¹ K. Marti, *KHC*, 1904; W. R. HARPER, *ICC*, 1905; A. v. HOONACKER, *EB*, 1908; E. SELIN, *KAT*, 1929; Th. BRANDT, *Hosea*, 1931, p. 68 s et 77; H. S. NYBERG, « Studien z. Hoseabuche », *UUA*, 1935; T. H. ROBINSON, *HAT*, 1938; A. BAUMGARTNER, *BC*, 1947; A. WEISER, *ATD*, 1949; W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 406; H. M. FÉRET, *op. cit.*, p. 48, etc.

² La traduction ci-dessus suppose que אָהִי doit être lu אֵיָהּ, d'accord avec les versions, דֶּבֶר־דֶּבֶר désigne la peste et apparaît dans le récit des plaies d'Egypte (Ex. 5. 3; 9. 3 et 15; Lév. 26. 25. etc.). Selon L. KÖHLER, *KB*, p. 202, il faut distinguer un second דֶּבֶר־דֶּבֶר qui signifierait l'épine, l'aiguillon (Ps. 91. 3 et 6). קֶטֶב est également l'épine, l'aiguillon, il équivaut à une maladie dans Dt. 32. 24; Ps. 91. 6; les Juifs ont fait par la suite, de קֶטֶב un démon. Ces deux termes expriment toute la puissance destructrice de la mort.

נָחַם peut être interprété de façon différente. Si, pour A. Weiser, נָחַם égale « vengeance », W. Gesenius comme L. Köhler le traduisent par « pitié, miséricorde » d'un radical נָחַם qui, au niphâl, signifie « se repentir » et au piel « consoler ». On peut aussi le rendre par « repentance »; dans le premier cas, 14c indique que Jahvé est las de pardonner à Ephraïm, dans le second, que le peuple de Dieu persiste à ne pas se repentir, de toutes façons ce passage implique une condamnation des Israélites.

H. S. NYBERG, *op. cit.*, p. 103 ss, a essayé de reconstituer le texte que l'apôtre a dû lire, en s'appuyant sur les versions, en particulier sur la LXX.

Mass : אֵיָהּ דֶּבֶר־דֶּבֶר מוֹת אֵיָהּ קֶטֶב שְׂאוּל.

(Fin de la note page suivante)

En s'appuyant avant tout sur le texte massorétique qu'il considère comme primitif H. S. Nyberg propose de traduire 14b ainsi : « Malheur, tes actes pestilentiels (sont aussi mauvais que) la mort, malheur, tes actions malheureuses (sont aussi néfastes que) le Sheôl. La pitié est cachée, c'est-à-dire disparaît à mes yeux. »

Cette hypothèse est intéressante, même si certains détails en demeurent contestables; elle s'écarte en tous les cas sensiblement de l'interprétation paulinienne du passage d'Osée en lui donnant une signification négative : selon H. S. Nyberg en effet, Israël, dans sa détresse, se souvient de son Dieu, il crie à Jahvé pour être délivré de la mort. Mais le Dieu d'Israël repousse la miséricorde, les œuvres de son peuple ne conduisent-elles pas celui-ci au Sheôl ? «... En réalité les Assyriens sont à la porte de Samarie. ¹ »

Sans admettre tous les éléments de la conclusion du savant scandinave, de nombreux exégètes soutiennent comme lui que la pensée d'Osée diffère nettement de l'affirmation de l'apôtre; celui-ci a lu dans le livre du prophète une promesse de vie alors que celui-là devait annoncer à ses contemporains une condamnation radicale. Quel que soit, par ailleurs, le texte lu par Paul, texte qu'il est difficile de reconstituer avec exactitude, il convient donc de se demander si 1 Cor. 15. 55 est une exégèse correcte d'Osée 13. 14b.

B. Le contexte d'Osée 13. 14

Il n'est pas possible d'interpréter ce verset d'Osée sans tenir compte de son contexte. Dans tout le chapitre 13, le prophète annonce à son peuple des châtements terribles, justifiés par l'ingratitude, et son résultat, l'idolâtrie d'Ephraïm.

Israël s'est tourné vers Baal (v. 1), il a oublié celui qui l'avait connu, c'est-à-dire élu, aimé, dans le désert (v. 5); aussi Jahvé se dresse contre lui pour le dévorer comme une panthère affamée ou une ourse en furie (v. 7). Israël ne peut être sauvé, il a rejeté le seul être capable de le secourir (v. 9-11).

LXX : τοῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; τοῦ τὸ κέντρον σου, ἔλδη;

Paul : τοῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; τοῦ σου, θάνατε, (ἔλδη) τὸ κέντρον;

Ainsi, la LXX, la Syriacque, Paul ont lu אֵיָהּ au lieu de אֵיָהּ; « δίκη » est sans doute une correction de « νίκη » et correspondrait à l'hébreu גִּבּוֹרָה (Ex. 17. 11) suggéré par le texte de Paul et la version Syriacque. Κέντρον, aiguillon dériverait non de קֶטֶב corruption, peste, mais de קֶרֶב, בּוֹדֵקֶנְטְרוֹן (Eccl. 12. 11). L'apôtre aurait donc eu sous les yeux le texte suivant : אֵיָהּ גִּבּוֹרָה מוֹת אֵיָהּ דִּרְבֵּנָה שְׂאוֹל.

Pour H. S. Nyberg, cette version n'est pas originale; elle date d'une époque où, sous l'influence perse, les Juifs ont conçu la mort comme une puissance néfaste, radicalement opposée au bien. Le texte massorétique doit être considéré comme plus ancien; אֵיָהּ signifiant « hélas, malheur » (Os. 13. 10), דִּבְרֵי et קֶטֶב caractérisant les actions des Israélites.

¹ H. S. NYBERG, *op. cit.*, p. 106.

Les crimes des Israélites sont mis en réserve pour le jour du jugement (v. 12); déjà les douleurs saisissent le peuple coupable, mais sans aucun effet (v. 13). Il y a là peut-être une allusion aux premiers châtiments qui ont frappé Israël, et qui auraient dû l'inciter à revenir à Jahvé, mais ces souffrances ne produisent pas ce que le Dieu vivant attend des siens : Ephraïm se dérobe stupidement et retarde l'heure de la conversion, comme un enfant qui ne veut pas sortir du sein maternel (v. 13).

Le prophète continue à décrire les fléaux qui s'abattront sur un pays rebelle : une terre fertile entre toutes, célèbre pour ses vergers et ses richesses, sera desséchée par un vent qui viendra du désert (v. 15); de l'est, en effet, envoyées par le Dieu d'Israël, les troupes assyriennes monteront à l'assaut de Samarie, elles viendront massacrer ses hommes de guerre, piétiner ses enfants et éventrer les femmes enceintes (v. 16; 10. 14 s).

Il semble que, devant cette vision terrible, Osée n'ait pu s'empêcher d'adresser un suprême appel à ses frères : « Israël, reviens à Jahvé... » (chap. 14. 1 ss).

Les paroles du prophète paraissent dater de la fin de sa carrière, à un moment où les jeux semblent faits. Peut-être l'armée de Salmanassar est-elle déjà devant les murs de Samarie? De toutes façons, dans tout ce chapitre, Jahvé apparaît bien décidé à frapper sa nation rebelle, Ephraïm a laissé passer sa dernière chance, l'heure de la mort est venue pour un peuple qui se refuse à « enfanter » la repentance (v. 14c).

C. *L'interprétation d'Osée 13. 14*

L'apôtre Paul a donc lu dans les mots du prophète la prédiction de la déchéance de la Mort devant le Christ ressuscité. Luther a suivi son interprétation; Calvin s'est montré plus réticent et aujourd'hui, les commentateurs sont, en majorité, enclins à voir dans ce passage une menace contre Israël; tout le contexte confirme ce point de vue.

Il semble, en effet, curieux qu'Osée ait annoncé aux Israélites que leur Dieu les arracherait à la destruction, au moment même où il prédit la fin de la Samarie. Il ne faut pas prétendre, avec Th. Brandt, qu'il y a là comme un éclair au milieu des ténèbres. La dialectique de la mort et de la vie, du jugement et de la grâce, qui ne peut être, finalement, qu'une sorte de jeu théologique, n'est pas de mise ici. Osée, lui-même, malgré toute sa sensibilité, ne joue pas avec le paradoxe à ce point, il annonce le salut à son peuple adultère (chap. 2. 16 ss; 11. 8 s; 14. 4 ss), mais pas n'importe comment. Selon nous, 13. 14 ne fait que sanctionner le jugement sans appel prononcé contre Ephraïm. Le prophète doit proclamer ici non une libération extraordinaire, mais une catastrophe sans précédent : la nuit va tomber définitivement sur Samarie.

C'est donc à cette exégèse que nous nous rangeons, avec W. R. Harper, K. Marti, Ed. Reuss, A. Baumgartner, W. v. Baudissin, etc.; mais si le sens général du v. 14 est ainsi trouvé, l'explication des détails reste délicate.

Selon l'exégète juif Kimchi, suivi par J. G. Eichhorn, cités par W. R. Harper, l'imparfait marquerait non la répétition, mais le conditionnel. « Je vous délivrerais si... » C'est aussi l'opinion d'Ed. Reuss, qui estime que la condition n'a pas dû être remplie, aussi le prophète continue : « Mes yeux ne connaissent plus de compassion. ¹ »

Des commentateurs modernes, tels K. Marti, W. Novack, A. Baumgartner, W. v. Baudissin, entendent le v. 14b comme une interrogation : « Dois-je vous délivrer... ? » La réponse ne saurait être que : « Non, puisque le repentir se dérobe à mes yeux », c'est-à-dire « vous refusez de revenir à moi ». Jahvé appellerait alors la Mort à se déchaîner contre Ephraïm, il la presserait d'agir sans tarder : « O Mort, où sont tes armes... ? Accours contre Israël car la pitié disparaît à mes yeux », c'est-à-dire « j'en ai assez de pardonner » (v. 14b).

Cependant certains spécialistes défendent encore l'exégèse de Luther; selon Th. Robinson, les v. 12-14b formeraient un morceau à part : Israël devait naître à une existence meilleure, mais il est trop faible. Ephraïm est semblable à un enfant mort-né. Osée attend cependant que Jahvé intervienne en sa faveur, et, dans la situation catastrophique où est son peuple, l'appelle à la vie. A. Weiser estime que 14c doit être traduit ainsi : « car la vengeance se cache à mes yeux », c'est-à-dire « je suis décidé à pardonner ». Il pense que les v. 12 à 14 contiennent une promesse de salut; Israël a choisi la mort, mais Jahvé peut aller chercher les siens jusque dans le royaume infernal. Le Dieu d'Israël aurait le droit de se venger, mais son amour l'emporte en lui; à notre avis, ces explications ne tiennent pas assez compte du contexte.

Plus ingénieuse est l'hypothèse d'E. Sellin, qui déplace le v. 14, le v. 15 constituant la suite naturelle du v. 13. Quant au v. 14, il a sa place normale dans le chapitre 14, après les versets 4 ss; dans ce passage, Jahvé confirme son amour pour son peuple (v. 4), il lui redonnera avec la vie sa magnificence d'antan (v. 5 ss), il le comblera de ses biens... et au besoin il irait le prendre au fond de l'abîme (v. 13, 14).

Mais nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de séparer le v. 14 de son contexte actuel; le passage a un sens clair en lui-même, il déclare que Jahvé a renoncé à sauver Ephraïm, la fin approche pour Samarie, les puissances des ténébres sont à l'œuvre, sur l'ordre même de Dieu, contre une nation rebelle et obstinée.

¹ Pour un autre commentateur juif, Raschi, également cité par W. R. Harper, le v. 14 ferait allusion à des faits passés : Osée rappellerait les nombreuses délivrances opérées autrefois par Jahvé. « Je vous ai, à plusieurs reprises, libérés... »

D. Conclusion

L'interprétation que nous soutenons ne coïncide sans doute pas avec la pensée de l'apôtre Paul, quand il a cité la parole d'Osée. Là où il a vu une promesse inouïe, nous lisons une condamnation sans appel. Mais notre explication concorde pourtant avec l'affirmation paulinienne en ceci : elle met en évidence l'extraordinaire pouvoir du Dieu d'Israël; Jahvé agit à l'égard de la mort comme un seigneur envers un de ses sujets, il lui commande comme à un vassal, le Sheôl est malgré tout à sa disposition. En face du Dieu vivant, même l'empire des morts doit céder.

C'est ainsi que, selon une hypothèse, Jahvé ordonne à la Mort d'accourir promptement pour accomplir ses desseins, ou d'après une autre interprétation, le Dieu d'Israël prétend que, même si son peuple tombait aux mains du Sheôl, il serait capable de l'en libérer... à condition qu'Ephraïm voulût bien se repentir!

Ce fragment du message d'Osée manifeste plus encore que d'autres textes de l'Ancien Testament ¹ l'écrasante supériorité de Jahvé à l'égard des puissances infernales; aussi dans les paroles du prophète du VIII^e siècle se trouvent les prémisses de l'assurance paulinienne : Jahvé apparaît comme celui qui peut maîtriser les forces du mal et s'en servir, il dispose même à l'occasion de l'effroyable pouvoir du Sheôl. Quelques siècles plus tard, le héraut du Christ ressuscité, relisant les déclarations du prophète d'Israël à la lumière de Pâques, y découvre l'annonce du triomphe définitif du Dieu vivant sur les puissances de mort; les paroles d'Osée qui ont retenti autrefois comme un glas aux oreilles de ses contemporains, introduisent alors un hymne de reconnaissance à la gloire de Dieu.

EZÉCHIEL 37. 1-14 : LA RÉSURRECTION D'ISRAËL

A. Ezéchiël 37 et la tradition juive et chrétienne

La scène décrite dans ce chapitre a toujours tenté les artistes, depuis les peintures anonymes de Dura-Europos jusqu'aux auteurs les plus récents, comme P. Claudel et A. Honegger dans la « Danse des Morts » ².

Les Juifs, puis les chrétiens ont lu dans cette page du prophète de l'exil l'annonce de la résurrection des morts aux derniers jours : selon Ezéchiël, les morts sortiront, en ce temps-là, de leurs tombes, leurs âmes et leurs corps

¹ Amos 9. 2; Es. 7. 11; Ps. 139. 8, 12, cf. encore ci-dessus p. 47 ss.

² W. NEUSS, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zu Ende des 12. Jhdts.*, Münster, im W., 1912; pour les peintures de Dura-Europos : DU MESNIL DU BUISSON, « Les peintures de Dura-Europe », *RB*, 1914, en particulier p. 117; A. GRABAT, *RHR*, 1941, p. 148 ss et *CRAIBL*, 1941, p. 78; H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezechiel 37 and in the Dura-Europos Paintings*, Uppsala, 1948.

seront réunis. Pour le Targum, ce chapitre prédit plus particulièrement la résurrection des dix tribus du Nord, puis leur rassemblement avec le royaume de Juda.

Les Pères se sont souvent servis de cette vision d'Ezéchiel pour affirmer la résurrection des corps, notamment Justin Martyr (*Apol.* 2. 87), Irénée (*Adv. haer.* 5. 1) et Tertullien (*De resurrectione carnis* 30) qui dut réfuter l'opinion des gnostiques selon laquelle ce chapitre 37 ne parlerait que de la restauration d'Israël, «de terrestri restitutione Israëlitarum», et non de la résurrection individuelle¹. La piété tant juive que chrétienne a puisé dans ce passage de l'Écriture un message d'espérance, aussi a-t-il souvent été utilisé comme texte liturgique; les Juifs l'ont lu le jour de la Pâque et, au temps de Jérôme déjà, toutes les églises chrétiennes le citaient le Samedi saint, à Pâques, à l'occasion du baptême des catéchumènes lors de la vigile pascale et quelquefois, mais plus rarement, lors de services pour les morts².

La tradition a donc vu dans ce chapitre la prophétie de la résurrection individuelle, elle a trouvé en lui la proclamation de la victoire dernière du Dieu vivant sur la mort; il semble pourtant, à relire les paroles du prophète, qu'Ezéchiel ait eu d'autres préoccupations; aussi les exégètes se demandent aujourd'hui si les hérétiques combattus par Tertullien n'ont pas mieux compris ses intentions que leur bouillant adversaire.

B. La vision d'Ezéchiel : Ezéchiel 37. 1-10³

L'esprit de Jahvé s'empare d'Ezéchiel une nouvelle fois (v. 1) et le transporte dans une vallée ou une plaine, citée dans 3. 22 ss et sans doute familière au prophète. Il n'est pas possible de savoir si Ezéchiel s'y trouve réellement ou s'il est seulement l'objet d'une extraordinaire vision; de toutes façons, là où probablement la gloire du Dieu vivant lui a été révélée, des milliers d'ossements sont répandus sur le sol. Le décor est donc tout autre et le croyant qui a contemplé la magnificence du Dieu d'Israël et pressenti son incomparable puissance découvre maintenant les restes, blanchis sous le soleil torride, de son peuple. Ainsi les chapitres 1 et 37 se complètent; «les deux visions

¹ A. BERTHOLET, *com. ad loc.*

² G. A. COOKE, *com. ad loc.*

³ L. GAUTIER, *La mission du prophète Ezéchiel*, Lausanne 1891, p. 319-327; A. BERTHOLET, *KHC*, 1897; H. SCHMIDT, *SAT*, 1915; A. BERTHOLET, *Andreas-Festschrift*, 1916, p. 35; J. HERRMANN, *KAT*, 1924; O. PROCKSCH, *RGG*, 1927, tome I, col. 627; A. BERTHOLET, *HAT*, 1936; G. A. COOKE, *ICC*, 1936; H. BARDKTE, *Hesekiel*, Leipzig 1941; R. BRUNNER, *Ezechiel, Prophezei*, Zurich 1944; E. BRUSTON, *BC*, 1947; P. AUVRAY, «Ezéchiel», *Témoins de Dieu*, Paris 1947; H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezechiel 37 and in the Dura-Europos Paintings*, Uppsala, 1948; O. SCHILLING, *Die Jenseitsgedanke im A. T.*, Mainz 1951, p. 90 ss, etc.; G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin 1952; J. STEINMANN, «Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil», *Lectio Divina*, Paris 1953; W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 416 ss; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 146 ss; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 154 s.

s'articulent l'une sur l'autre... : au flamboiement des hypervivants succède l'inertie absolue des morts, réduits à leurs éléments minéraux »¹.

La « plaine » est remplie d'ossements (v. 2). La suite (v. 10) montre qu'il s'agit non d'un cimetière, mais d'un champ de bataille. Détail important, les os sont complètement secs. Toute vie a disparu depuis longtemps, tout retour à l'existence semble donc impossible. Le miracle qui va suivre n'en sera que plus éclatant. Il n'est pas question ici, comme dans le cas des interventions d'Elie et d'Elisée², de réchauffer en quelque sorte des cadavres et de rappeler des âmes qui rôdent dans leur voisinage.

Tout espoir de vie paraît exclu, mais Jahvé prend la parole : « Ces os pourront-ils revivre ? » (v. 3). La question semble inutile, puisqu'une réponse négative ne fait aucun doute : en Israël nul n'a jamais pensé que des ossements totalement desséchés puissent être réanimés. Cependant le prophète se sait en présence du Dieu vivant. Sa réponse : « Seigneur, tu le sais » exprime son embarras devant le spectacle qu'il a devant les yeux, mais en même temps sa conviction que rien n'est impossible au Dieu d'Israël³. Seul Jahvé sait ce que ces ossements peuvent devenir, car lui seul peut leur communiquer la vie. Ezéchiél devrait répondre négativement, mais « il s'entretient avec Dieu, ce qui fixe une limite à ses sentiments. Il ne s'agit pas ici d'une confrontation entre l'homme et la mort, mais entre Dieu et la mort. Or Dieu n'est pas arrêté par la mort. »⁴

Les paroles du prophète attestent du même coup qu'à l'époque d'Ezéchiél la possibilité d'une résurrection des morts n'était pas admise en Israël ; l'attitude de Marthe, la sœur de Lazare, sera quelques siècles plus tard bien différente (Jn. 11. 23 ss).

La foi du prophète est aussitôt mise à l'épreuve (v. 4 ss). Il doit s'adresser à ces ossements inanimés, les prendre à partie en leur ordonnant d'écouter la parole de Jahvé. Dieu n'explique rien à son serviteur, il commande ; le miracle ne s'accomplira qu'à travers le ministère humain. « Sans Dieu nous ne pouvons, sans nous Dieu ne veut » (saint Augustin). Ezéchiél doit obéir avant de savoir, il lui faut croire, comme Abraham, « en celui qui donne la vie aux morts et appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient » (Rom. 4. 17).

« Avec l'ordre de prophétiser, le prophète reçoit la puissance de la Parole de Dieu. »⁵ Ezéchiél n'est pas seulement le témoin de la résurrection, il en devient

¹ J. STEINMANN, *op. cit.*, p. 185 s, qui reprend l'hypothèse soutenue par A. Bertholet liant 3. 22 ss à 37. 1.

² 1 R. 17. 17 ss ; 2 R. 4. 34 ; cf. ci-dessus, p. 51 ss ; cf. encore Act. 20. 9 ss et par contre Jn. 11.

³ F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 149, estime qu'« Ezéchiél sait que Dieu peut ressusciter ; mais il ne sait pas si Dieu veut ressusciter ces morts ».

⁴ H. BARDKTE, *com. ad loc.*

⁵ H. BARDKTE, *com. ad loc.*

l'instrument. C'est pourquoi le judaïsme postérieur lui accorde parfois le pouvoir de ressusciter les morts et le représente également muni d'un bâton, en train de faire revivre les défunts¹. En un sens, la tradition a raison, car il est de fait que, par son message, Ezéchiel a réveillé les exilés plongés dans le péché et le désespoir et a préparé, par son ministère, la naissance d'un nouveau peuple de Dieu.

Ezéchiel prophétise et, pendant qu'il parle, la puissance du Dieu d'Israël agit (v. 7 ss); le processus de revivification s'opère en deux temps : les os commencent par se rapprocher à grand bruit, le sol tremble; les squelettes reçoivent les nerfs, la chair et la peau; aux cadavres ainsi reconstitués il manque encore l'essentiel : le souffle de Dieu qui seul fait d'un mort un vivant (v. 8), l'Esprit de Jahvé, communiqué autrefois à Adam (Gen. 2. 7) et nécessaire à tous les êtres (Ps. 104. 29 s).

Ezéchiel reçoit alors l'ordre d'appeler l'Esprit divin pour qu'il accoure des quatre points de l'univers et pénètre les cadavres (v. 9). Le miracle s'achève, les morts se relèvent, une grande armée se dresse, comme en ordre de bataille, devant le prophète qui va nous expliquer lui-même le sens de sa vision.

C. L'explication de la vision : Ez. 37. 11-14

Ezéchiel nous donne la clef de la scène à laquelle il a assisté. L'événement qu'il vient de raconter est la prédiction ou même le gage de ce que Jahvé a l'intention de faire pour son peuple; il annonce d'une façon certaine la restauration d'Israël, son retour au pays et la reconstitution de toute la nation sainte.

A la base de la vision du prophète, il y a ce mot qui se répète parmi les exilés : « Nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, nous sommes perdus » (v. 11). Or, l'os est synonyme de force, comme le rappelle J. Steinmann². Les contemporains du prophète, au lendemain de la chute de Jérusalem en 586, ont perdu tout courage, ils se sentent sans force, comme des ossements desséchés, ils s'enferment dans le désespoir. Ezéchiel leur répond par la vision du chapitre 37, qui « est bâtie sur un jeu de mots » (J. Steinmann). Jahvé redonnera la vie à son peuple épuisé; qui peut le plus peut le moins; celui qui est capable de communiquer une force nouvelle à des os secs comme du bois mort saura assurer la rénovation d'Israël.

Ainsi, la vision du prophète est une parabole de la restauration du peuple élu. Les morts sont ici des vivants, les propres interlocuteurs d'Ezéchiel; ceux-ci se refusent à recevoir la prédication du salut du prophète; accablés par leurs

¹ B. Sanh. 92 b; Eccl. R. 3. 15, cf. H. RIESENFELD, *op. cit.*, p. 28 ss.

² J. STEINMANN, *op. cit.*, p. 183, en s'appuyant sur P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris, 1923, p. 9 s.

malheurs et par leurs fautes, ils ne voient point d'issue à leurs maux, point d'avenir à leur nation. La fin de la cité de Dieu a brisé leurs folles espérances, la prise du Temple par les troupes de Nébucadnetsar a mis fin à leurs illusions, ils tombent d'autant plus bas qu'ils ont rêvé longtemps d'une miraculeuse libération. Alors qu'avant la prise de la Ville sainte Ezéchiel s'est heurté à ses contemporains qui ne voulaient pas croire au jugement de Jahvé, le prophète doit maintenant lutter contre une résignation qui est le contraire de la vraie repentance. Les exilés répètent sans cesse : « Nos péchés sont sur nous... comment pourrions-nous vivre ? » pour ne pas entendre l'appel de leur Dieu : « Ce que je désire, ce n'est pas que le méchant meure, c'est qu'il change de conduite et qu'il vive... revenez de votre mauvaise voie... » (Ez. 33. 10 ss).

En admettant que l'ordre actuel du livre d'Ezéchiel corresponde à la suite chronologique des oracles du prophète, il semble donc que, malgré la prédication du « bon berger » (Ez. 34), malgré l'annonce d'une rénovation complète du peuple d'Israël (Ez. 36) les interlocuteurs d'Ezéchiel continuent à se lamenter, ils doutent des intentions de Jahvé et ne songent pas à se tourner vers lui ; la vision du chapitre 37 doit mettre fin, une fois pour toutes, à leur découragement et leur permettre de compter réellement sur un Dieu qui appelle les hommes à la vie et non à la mort (Ez. 33. 10 ; 18. 23 et 32 s). En persistant dans leur attitude d'accablement, les Israélites perdent toute chance de salut, ils se condamnent à l'exil et à la perdition.

Il est possible que les versets 12 s soient un commentaire postérieur du prophète lui-même ou d'un de ses disciples ¹. L'image est, en effet, un peu différente ; les exilés ne sont plus comparés à des ossements répandus sur un champ de bataille, ils sont représentés par des morts enterrés dans un cimetière, Jahvé leur promet d'ouvrir leurs sépulcres, c'est-à-dire de mettre fin à l'exil ; celui qui n'habite plus la Terre sainte n'est-il pas déjà entré au pouvoir de la mort ? ² Ces versets, comme le remarque J. Steinmann, ont peut-être ouvert la voie à l'interprétation littérale de l'ensemble du chapitre 37.

Le commentaire du prophète s'achève par l'affirmation que Jahvé peut et veut faire revivre son peuple (v. 14) ³ et il se termine par une formule solennelle : « Vous saurez que moi, Jahvé, j'ai parlé et j'ai agi » ⁴, qui confirme la volonté du Dieu vivant d'intervenir en faveur des exilés et leur donne l'assurance que leur avenir dépend d'une parole divine qui s'accomplira certainement. Le sort d'Israël est lié au dessein de Jahvé qui est de révéler sa gloire en créant une nation sainte ; l'honneur du Dieu d'Israël est le plus sûr gage

¹ A. BERTHOLET, J. STEINMANN, *com. ad loc.*

² Cf. ci-dessus, p. 14.

³ Le chapitre 36 a longuement expliqué ce que serait la vie nouvelle offerte par Jahvé à Israël.

⁴ Sur la connaissance de Jahvé, but de ses interventions historiques, cf. W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, Zurich 1954.

de la résurrection du peuple élu. Les interlocuteurs d'Ezéchiél doivent reprendre courage; le but poursuivi par leur Dieu est clair et son pouvoir évident : « J'ouvrirai vos sépulcres... je mettrai mon esprit en vous, et vous vivrez ! » (v. 13 s).

D. *La résurrection des ossements desséchés : réalité ou image ?*

La réponse à cette question ne semble guère faire de doute. Les exégètes sont dans l'ensemble d'accord pour dire qu'il s'agit, dans ce chapitre 37, de symbole. Ainsi J. Herrmann écrit que « la mort et la tombe sont des images... Ezéchiél combat le défaitisme des exilés, il croit à l'impossible et l'impossible ici est le rétablissement de son peuple ». Pour A. Bertholet¹ la vision est une allégorie de la renaissance politique de la nation. Cependant O. Procksch estime qu'Ezéchiél 37 annonce non seulement le retour de l'exil, mais encore la résurrection de tout Israël, donc également celle des Israélites morts en exil; F. Nötscher suppose que la question de la résurrection des morts devait être débattue au temps du prophète Ezéchiél².

Il faut se souvenir avant tout, avec A. Bertholet³, que la frontière entre la réalité et l'image est beaucoup moins précise pour un Israélite que pour nous. Celle-ci n'est pas opposée à celle-là; le glissement de l'une à l'autre est aisé. Les auditeurs d'Ezéchiél ont sans doute compris que le prophète leur prédisait la fin de l'exil, mais la description saisissante des ossements blanchis se redressant sous l'action de l'Esprit de Jahvé pour reconstituer une immense armée n'a pas manqué de frapper leur imagination. La question d'une résurrection générale ne s'est sans doute pas posée avant Ezéchiél 37, mais à partir de ce passage, remarque O. Schilling⁴, et H. Schmidt conclut justement que nous sommes avec Ezéchiél 37 à la veille de l'éveil de la foi en la résurrection..., à la veille, pas davantage; pour que cette croyance devienne une réalité dans le judaïsme, il faudra que d'autres influences s'exercent sur lui.

Le but poursuivi par Ezéchiél en décrivant à ses contemporains la vision dont il a été l'objet est donc clair, mais celle-ci, vu son caractère peu ordinaire, n'a pas manqué d'avoir de profondes répercussions parmi le peuple élu.

E. *L'origine de la vision d'Ezéchiél 37*

La plupart des critiques, comme par exemple A. Bertholet⁵, rapprochent la vision du prophète de l'exil du texte d'Osée 6. 1 ss. Nous retrouvons, en effet,

¹ A. BERTHOLET, « Pre-Christian Belief in the Resurrection », *AJT*, 1916, p. 27, cf. encore W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 416 s; L. GAUTIER, *op. cit.*, p. 319 s, etc.

² O. PROCKSCH, article « Auferstehung », *RGG* (2) tome 1, col. 627; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 148 s.

³ A. BERTHOLET, *Andreas-Festschrift*, 1916, p. 55.

⁴ O. SCHILLING, *op. cit.*, p. 47 ss.

⁵ Dans *Andreas Festschrift*, p. 55.

dans les deux cas des thèmes communs : la résurrection exprime chaque fois la rénovation nationale du peuple de Jahvé, elle sera l'œuvre du Dieu d'Israël et concerne la nation dans son ensemble et non les individus; Ezéchiel aurait trouvé dans le message de son prédécesseur du VIII^e siècle l'idée d'un renouvellement possible de la vie après la mort; sur ce point comme sur d'autres (cf. notamment Ez. 16 et 23 et Osée 1 à 3) il se serait inspiré d'Osée.

H. Riesenfeld partage la même opinion, il va même plus loin; il entend démontrer que la vision d'Ezéchiel, comme d'ailleurs le passage du prophète Osée, repose sur le mythe du dieu qui meurt et ressuscite annuellement et sur les rites qui l'accompagnent. Selon le savant scandinave, le symbolisme dont Ezéchiel se sert serait bien antérieur au VI^e siècle; la croyance en la résurrection daterait d'avant l'exil et dépendrait de la fête du Nouvel an dont l'idée centrale est la continuation ou la régénération périodique de la vie ¹. L'idée de la vie nouvelle aurait donc son fondement dans le rituel de la fête annuelle où le roi joue un rôle capital en mimant la destinée du dieu de la nature ou de la nation. H. Riesenfeld estime en particulier retrouver certains traits des cérémonies sacrées dans Ez. 37, notamment dans la mention du champ de bataille où sont répandus les ossements. Cette indication proviendrait selon lui, non de réminiscences historiques, mais de traditions cultuelles; en effet, un des actes du drame joué à l'occasion du Nouvel an est le combat que doit mener le souverain contre ses adversaires qui évoque la lutte des forces créatrices contre les puissances du chaos ².

Cette thèse nous paraît contestable et son argumentation fragile. Ezéchiel ne semble pas s'inspirer des cultes agraires, la vision du chapitre 37 a d'autres motifs. Si H. Riesenfeld insiste sur l'allusion à la bataille qui se déroulait au cours de la fête annuelle, fête dont l'interprétation reste incertaine, malgré les nombreux travaux qui lui ont été consacrés, en particulier par les théologiens scandinaves ³, nous pensons que le prophète se souvient sans doute avant tout ici des innombrables cadavres laissés sur le champ de bataille par les armées babyloniennes en marche contre Jérusalem, il a peut-être contemplé lui-même de vastes charniers aux abords de la Ville sainte ou le long des routes suivies par les fugitifs ou les exilés. Son imagination n'a pas pu ne pas être frappée par de tels spectacles, il revient d'ailleurs souvent sur ces « morts laissés sans sépulture » ⁴.

Des circonstances historiques expliquent donc parfaitement certains détails de la vision du prophète, il n'est nullement nécessaire de recourir au

¹ H. RIESENFELD, *op. cit.*, p. 5 ss.

² H. RIESENFELD, *op. cit.*, p. 20.

³ Cf. encore dernièrement les réserves de J. J. STAMM, dans *VT*, 1954/1, p. 29 ss, cf. ci-dessous, p. 158 ss.

⁴ Cf. notamment Ez. 28. 10; 31. 18; 32. 28, 32, etc.; cf. O. EISSFELDT, « Schwererschlagene bei Hesekiel », *Studies in O. T. Prophecy*, 1950, p. 73-81.

mythe oriental du dieu mourant et ressuscitant chaque année, pour les expliquer. H. Riesenfeld a beaucoup trop insisté sur l'élément cultuel dans Ez. 37, il nous semble avoir fait fausse route. Il convient même de ne pas trop appuyer sur les ressemblances que l'on constate entre ce chapitre et Osée 6 : il n'est pas du tout certain qu'Ezéchiél dépende étroitement, sur ce point, de son prédécesseur ; au contraire, son point de départ semble être tout différent. Les contemporains d'Osée révèlent qu'ils conçoivent la résurrection à la lumière de pratiques d'origine païenne, fondées sur le spectacle de la nature ; Ezéchiél s'appuie par contre sur la conception jahviste de la création de l'homme, telle qu'elle s'exprime dans Gen. 2. 7. Le prophète de l'exil considère, comme la tradition de son peuple le lui enseigne, que la créature vit du souffle de Jahvé¹. A la base de la vision des ossements desséchés se trouve finalement la foi d'Ezéchiél en la puissance créatrice du Dieu vivant ; ce que Jahvé a fait autrefois, il est capable de le répéter. Celui qui a tiré du néant les hommes peut aussi bien ranimer leurs os. Jahvé seul est le maître de la vie, et rien ne l'empêche de la communiquer à qui que ce soit.

Ezéchiél se fonde sur la révélation de Jahvé en Israël pour proclamer la résurrection des corps, même lorsqu'ils ont achevé de se décomposer au soleil.

F. Conclusion

Ezéchiél annonce aux déportés leur retour au pays et la renaissance d'Israël, la vision des ossements desséchés en est le gage ; pour le prophète comme pour les contemporains d'Osée, la résurrection est l'image d'un redressement national.

Le prophète ne se préoccupe pas de la résurrection des morts en tant que telle, mais les symboles qu'il a utilisés ont sans doute posé chez les Juifs le problème du renouvellement de la vie pour les défunts, c'est dans ce sens que la tradition, tant juive que chrétienne, a relu ce chapitre.

Ezéchiél fonde son assurance sur la souveraineté du Dieu d'Israël à l'égard de la vie, souveraineté qui s'est manifestée en particulier lors de la formation de l'homme. Il ose attendre la rénovation de son peuple, parce qu'il croit en Jahvé tel qu'il s'est révélé à lui-même et à Israël. La tradition de son peuple comme son expérience personnelle lui permettent d'affirmer que le Dieu vivant est capable de répéter le miracle de la création en faveur des siens.

Si Ezéchiél 37 et Osée 6 témoignent d'une même attente de la restauration d'Israël, le point de départ du prophète de l'exil est bien différent de celui des interlocuteurs d'Osée ; le premier se fonde sur la révélation de Jahvé à son peuple, les seconds sur les sentiments qu'éveille en eux le spectacle de la nature.

¹ Gen. 2. 7 ; Ps. 104. 29 s ; Job 34. 14 s ; Eccl. 12. 9.

ESAÏE 53. 10 b ss : LA RÉHABILITATION DU SERVITEUR DE JAHVÉ

A. Remarques générales

Nous n'avons pas l'intention, ni la prétention de répondre ici à tous les problèmes posés par les Cantiques du Serviteur ¹, sur lesquels en 1892 B. Dhum a particulièrement attiré l'attention des critiques. Nous n'aborderons même pas l'étude de l'ensemble des questions soulevées par le dernier de ces chants : Es. 52. 13 - 53. 12, sans doute l'un des textes les plus riches et les plus émouvants, mais aussi les plus difficiles de l'Ancien Testament, dont la signification devait être si grande pour les auteurs du Nouveau Testament ².

Peut-être y a-t-il quelque chose de providentiel dans le fait que, malgré les innombrables travaux qui ont paru depuis une cinquantaine d'années sur le Serviteur de Jahvé et dont les ouvrages d'A. Lods, de Ch. North, d'H. H. Rowley et de W. Zimmerli font foi ³, la question que l'eunuque éthiopien posait déjà à Philippe : « Je te prie, de qui le prophète parle-t-il ainsi ? Est-ce de lui-même ou de quelque autre ? » (Act. 8. 34) n'ait pas reçu de la part des spécialistes de l'Ancien Testament une réponse définitivement satisfaisante. Les paroles prononcées par le prophète anonyme de l'exil ne devaient prendre, en effet, toute leur signification que près de cinq siècles plus tard, après la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth ; ainsi la clef du mystère du Serviteur de Jahvé se trouve, en quelque sorte, au delà du message de l'Ancienne Alliance, dans l'Evangile de Jésus-Christ.

Mais dans l'intérêt même de la compréhension de l'œuvre du Christ, il est utile de pénétrer le plus possible la pensée de celui qui a annoncé son extraordinaire destinée ; la recherche incessante des exégètes de l'Ancien Testament se justifie donc pleinement, même si, en assumant parfaitement le rôle du Serviteur, Jésus a accompli une mission dont la portée est encore plus grande que le Deutéroésaïe ne l'avait imaginée.

Pour nous, il s'agit maintenant de savoir si et dans quel sens un fragment du 4^e cantique (Es. 53. 10b-12) témoigne d'une victoire sur la mort et, en particulier, annonce la résurrection du Serviteur. Mais, pour mesurer la portée de ce texte, nous devons élucider un autre problème, à savoir si le Serviteur représente une collectivité ou un individu.

¹ Es. 42. 1 ss ; 49. 1 ss ; 50. 4 ss ; 52. 13 ss.

² J. JEREMIAS, article πᾱς θεοῦ, dans *ThWNT*, tome 5, p. 676-713.

³ AD. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950 ; CH. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, A historical and critical Study*, Oxford 1950 ; H. H. ROWLEY, « The Servant of the Lord in the Light of three Decades of Criticism », et « The Suffering Servant and the Davidic Messiah » dans *The Servant of Lord and other Essays on the O.T.*, Londres 1952 ; W. ZIMMERLI, article πᾱς θεοῦ dans *ThWNT*, tome 5, p. 653-676, 1952.

Généralement, le Second Esaïe appelle « Serviteur de Jahvé » le peuple d'Israël¹ (Es. 41. 8b; 43. 10; 44. 1, etc.), mais il n'est pas certain que dans les quatre chants ce titre corresponde obligatoirement à la nation israélite elle-même; les avis des commentateurs sont nettement partagés à cet égard; il suffit de parcourir les ouvrages de Ch. North ou d'H. H. Rowley pour s'en convaincre. Les uns estiment que le Serviteur ne peut être que le peuple élu lui-même, ou un groupe de fidèles, une communauté sainte ou même idéale; les autres défendent avec des arguments également valables l'opinion que le Second Esaïe désigne par ce terme un personnage individuel, soit du passé, comme Moïse, Jérémie, Josias ou d'autres encore, soit du présent, comme le Deutéroésaïe, soit de l'avenir, comme le Messie. Il n'est pas exclu que la pensée du prophète ait évolué et que sa compréhension de la personnalité du Serviteur, qui joue un rôle si important dans son message, ne se soit sans cesse précisée, ainsi que le déclare A. Causse : « Au point de départ, le Serviteur représente le peuple exilé, puis la communauté jahviste, la minorité des « *anavim* ». Au point d'arrivée, c'est bien un héros personnel, le libérateur mystérieux, un héros analogue au Messie »². H. H. Rowley estime, de son côté, que le prophète a éprouvé sans doute une certaine peine à définir avec précision ce qu'il entendait par le titre qu'il utilisait; il a été entraîné par le dynamisme d'un concept dont les implications étaient plus grandes et plus contraignantes qu'il ne l'avait, au départ, imaginé³.

La question semble avoir fait un pas en avant avec les travaux de Wheeler Robinson et d'O. Eissfeldt⁴; l'un et l'autre se sont appuyés, d'une manière indépendante, sur les écrits de Lévy-Brühl et de Durkheim sur la mentalité primitive. Il faut, en effet, savoir que les Hébreux, comme les primitifs, n'opposent pas l'individu à la collectivité, l'un n'existe pas sans l'autre; là où nous distinguons et cherchons à marquer les distances, à souligner les différences, les Sémites associent, constatent les ressemblances et tendent à confondre⁵.

Ainsi, l'Israélite et Israël sont intimement liés, ils participent à la même vie; celui-là exprime celui-ci, le second se manifeste à travers le premier⁶. Le Serviteur de Jahvé n'est donc pas soit un individu, soit une communauté; poser une alternative de cette sorte, c'est ne pas se placer sur le terrain de

¹ Sur le thème du Serviteur dans l'Ancien Testament, cf. C. LINDHAGEN, *The Servant Motif in the O. T.*, Uppsala 1950.

² A. CAUSSE, *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg 1924, p. 54.

³ H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 52.

⁴ W. ROBINSON, « The Hebrew Conception of Corporate Personality », *Wesen und Werden des A. T.*, 1936, p. 49-62; O. EISSFELDT, *Der Gottesknecht bei Deuteroseja*, 1933.

⁵ CL. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953; TH. BOMANN, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1952; R. MARTIN-ACHARD, « La mentalité hébraïque », dans « Pour comprendre l'A. T. », *Le Semeur*, Paris 1954.

⁶ Cf. l'exemple donné par J. PEDERSEN, *op. cit.*, tomes 1/2, 1926, p. 109 s. sur la Moabite et le peuple de Moab.

l'Ancien Testament; il est, selon l'expression de W. Robinson, une « personnalité corporative », c'est-à-dire un être incorporant tout un groupe, l'incarnant et l'exprimant. Le Serviteur représente et rend présent l'ensemble des serviteurs de Jahvé, dans le temps comme dans l'espace, comme le suggère W. Vischer¹. Il faut admettre qu'il existe une certaine « oscillation »² dans les termes hébreux entre le sens individuel et le sens collectif, celle-ci « ne repose pas sur une antithèse entre l'individu et le groupe, mais sur une identification de l'individu avec le groupe qu'il représente... A la lumière de la « Corporate Personality » le Serviteur peut être également le prophète lui-même en tant que représentant de la nation, et la nation dont la mission propre est accomplie seulement par le prophète et le groupe de ceux qui acceptent ses vues »³.

Il nous semble donc qu'il est erroné, à propos des cantiques du Second Esaïe, d'opposer d'une manière irréductible l'interprétation individualiste à l'interprétation collectiviste : le Serviteur de Jahvé n'a de réalité que parce qu'il accomplit la tâche confiée par le Dieu vivant à Israël, son serviteur, et, d'autre part, le peuple du Dieu vivant n'est son serviteur que dans la mesure où un ou plusieurs de ses membres réalisent l'œuvre que Jahvé attend de lui. Derrière le Serviteur, le Second Esaïe semble apercevoir à la fois une personne ou une communauté; selon les moments celle-ci ou celle-là apparaît au premier plan, mais l'une n'exclut jamais l'autre.

Dans le cas particulier du chapitre 53, il nous paraît que le Serviteur frappé pour les péchés du peuple de Jahvé (v. 8) dont le cadavre est placé à tort avec les méchants (v. 9) et qui souffre, non pour ses fautes, mais pour celles de ses proches (v. 4 ss) doit être, dans la perspective du prophète, non Israël lui-même, mais un Israélite qui se livre à la mort pour le salut des siens (v. 10 ss). Le dernier chant du Serviteur mettrait donc en scène un être particulier, dont l'étrange destinée, déterminée par son peuple, se répercute à son tour sur l'ensemble d'Israël et, à travers lui, sur le monde entier⁴.

B. *Le quatrième chant du Serviteur de Jahvé : Esaïe 52. 13 - 53. 12*

Avant d'aborder la question particulière du sort final du Serviteur en étudiant notamment les versets 10b à 12 du dernier Cantique, rappelons brièvement le contenu et le sens de ce quatrième chant, qui se présente à nous,

¹ W. VISCHER, « Der Gottesknecht, ein Beitrag zur Auslegung von Jesaja 40-55 », *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, Bethel 1930.

² H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 36 s, parle également de « fluidité » et cite l'exemple du terme « église » qui, dans notre langage, désigne des réalités différentes.

³ W. ROBINSON, *op. cit.*, p. 58 ss.

⁴ H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 51 s. « Nous avons à nous demander raisonnablement s'il n'y a pas quelque développement dans la pensée du Deutéroésaïe au sujet de la mission du Serviteur, et si ce qui a commencé par une personnification n'est pas devenu une personne... le 4^e chant est, d'après mon opinion, certainement « individuel », »

selon P. Auvray et J. Steinmann, sous une forme dialoguée, sans qu'il soit toujours possible « de fixer avec certitude les changements d'interlocuteurs »¹. Nous reconnaissons pourtant dans ce cantique deux éléments principaux, une prophétie sur le sort ultime du Serviteur, qui encadre la description de ses souffrances passées. Sa plus grande partie est constituée par une sorte de complainte, de psaume pénitentiel ou même de chant funèbre (W. Rudolph, H. Gressmann)² auquel répondent deux oracles de Jahvé en faveur de son Serviteur.

Le but de ce dernier chant, comme l'a remarqué S. Mowinckel, est d'expliquer ce qui est arrivé au Serviteur, il comporte avant tout une révélation, un « kerygma » destiné à faire toute la lumière sur son étrange sort; ce cantique raconte longuement les misères de celui que Jahvé appelle, avec solennité et tendresse, pour montrer qu'il fait cause commune avec lui : « mon serviteur » (Es. 52. 13; 53. 11); il insiste surtout sur le sens de son abominable destin.

L'Elu de Jahvé, en effet, à travers l'hostilité et la risée générales, sous les coups et les clameurs, s'avance en silence vers le martyre. Sa mort même, malgré son ignominie, ne met pas un terme à son humiliation; son cadavre rejoint, comble de déshonneur, les impies et les riches; le péché des hommes le poursuit donc jusque dans la tombe. Les contemporains du Serviteur décrivent d'une façon saisissante ses multiples souffrances, dont il n'est ni possible, ni judicieux de dire, dans le détail, ce qu'elles ont été. Toute la douleur humaine s'emble s'être abattue sur lui, toute la détresse physique et spirituelle est rassemblée là³.

Sur ce Serviteur à l'allure pitoyable, ou même repoussante (v. 2 s), le sort s'acharne : le voilà malade (v. 3. 10), peut-être lépreux, atteint par ce mal qui inspire la répulsion et qui est le signe de la réprobation divine⁴; on se saisit de lui pour le battre, l'emprisonner (53. 5 et 7 s); on le juge, le condamne à mort (v. 8 s); tous le méprisent et l'abandonnent (v. 3).

Atteint dans son corps et dans son âme, le Serviteur humilié, incompris, vendu, apparaît comme le type du « pauvre » au sens qu'a ce mot pour l'Ecriture, notamment à partir de l'exil⁵.

Mais ces souffrances ont un sens, elles sont « substitutrices », c'est-à-dire que le Serviteur paie pour autrui, sa mort expie la faute que d'autres ont commise;

¹ P. AUVRAY, J. STEINMANN, *com. ad loc.*

² J. ENGNELL, « The Ebed Yaweh Songs and the Suffering Messiah », *BJRL*, 1948.

³ Une étude plus détaillée indiquerait toute la richesse des expressions et des images utilisées ici par le Second Esaïe; on reconnaît notamment le motif du désert et de l'arbre de vie, le thème de la brebis égarée et de l'agneau dépouillé, etc. Dans le message du prophète de l'exil se retrouvent les éléments les plus caractéristiques des traditions antérieures du peuple élu.

⁴ V. 4, נָוֶרַע dans le sens de « frappé d'un coup » porté par Dieu, assimilé parfois à la lépre (Lév. 13. 22, 45; Nb. 12. 9 s; 2 R. 15. 5; Job 19. 17 ss; 30. 10; etc.).

⁵ Cf. parmi d'autres études récentes, celle d'A. GELIN, *Les pauvres de Jahvé*, Paris 1953.

ceux qui chantent la complainte confessent en même temps leurs responsabilités; après coup, ils se reconnaissent solidaires de celui qu'ils ont dédaigné et mis à mort, ils comprennent enfin qu'il a été frappé à leur place et pour eux. « Ce sont nos souffrances qu'il a portées, c'est de nos douleurs qu'il s'est chargé... il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités et le châtement qu'il porte est notre paix » (v. 4, 5, 6, 8). Le Serviteur du Dieu vivant meurt pour que des hommes, en grand nombre, aient la vie; ce condamné offre sa justice aux coupables (v. 10, 11, 12).

Nous sommes ici devant cette « mystique juridique » qui joue un rôle capital dans l'Ancien Testament et qui est au cœur de l'Evangile ¹; « elle plonge ses racines dans les splendeurs passées de la liturgie de l'Ancien Temple, et, par delà celles-ci, dans les réflexes les plus primitifs de l'âme religieuse » ². Au sacrifice de réparation où la bête est immolée à la place du coupable (cf. notamment Lév. 5. 5-26; 7. 1 ss, etc.) succède le don volontaire de celui qui « s'est livré lui-même à la mort et a été compté au nombre des malfaiteurs pour porter le péché des hommes et intercéder pour les coupables » (v. 12).

Mais les contemporains du Serviteur n'ont découvert le sens de sa mort que tardivement. Il a fallu que Jahvé lui-même intervienne en sa faveur et le couvre de gloire. Parce que le Dieu vivant a relevé la victime, ses bourreaux entonnent leur psaume de repentance, les rois ploient les genoux, les humbles se réjouissent devant lui; le monde stupéfait apprend à connaître l'œuvre du Dieu d'Israël à travers l'humiliation et l'exaltation de son Elu (52. 14b à 53. 1). La réhabilitation du Serviteur révèle ainsi le plan que Jahvé a projeté et exécuté pour le salut des hommes.

C. La réhabilitation du Serviteur de Jahvé : Esaïe 52. 13 ss et 53. 10b à 12

Le dernier des cantiques du Serviteur commence par affirmer sous la forme d'un oracle, le point essentiel : le triomphe et la gloire à venir de l'Elu de Jahvé, cause de stupéfaction pour tous ceux qui l'ont connu humilié et opprimé (52. 13 ss). Il débute par une déclaration solennelle de Jahvé lui-même : « Voici, mon Serviteur prospérera » et explique ce terme, qui a suscité bien des discussions, par les verbes suivants qui prédisent l'élévation et la grandeur de celui que le Dieu d'Israël a choisi ³. Les versets 13 à 15 développent donc le contraste

¹ Cf. parmi d'autres travaux : P. VOLZ, « Jesaja 53 » dans *Budde Festschrift*, BZAW, 1930; TH. PREISS, « Le mystère du Fils de l'Homme », *La vie en Christ*, Neuchâtel et Paris, 1952, p. 74 ss.

² DOM CHARLIER, « Le Serviteur glorifié », *BVC*, I, 1953, p. 68.

³ L'expression יִשְׁכַּל, en effet, a été rendue dans la LXX par συνέσει, c'est-à-dire « il deviendra sage », ce qui est une traduction assez littérale d'un verbe qui a pour sens premier : agir avec sagesse, comprendre. Le lien entre la sagesse, sous toutes ses formes, habileté, savoir-faire, compréhension, plus pratique qu'intellectuelle, et qui n'exclut pas la crainte de Jahvé, et la prospérité est une des idées favorites de la pensée sapientiale en Israël; mais ici

entre la situation misérable, mais passagère du Serviteur et sa condition finale qui est celle d'un souverain.

Le cantique s'achève par un nouvel oracle qui reprend l'essentiel des affirmations de ses premiers versets. Le Deutéroésaïe raconte l'exaltation du Serviteur et explique les motifs de sa destinée exceptionnelle; il dévoile l'acteur principal du drame qui vient de se dérouler : celui-ci ne peut être que Jahvé lui-même à qui il a plu de briser son Serviteur pour le placer ensuite au-dessus de tous les monarques de la terre (v. 10-13).

10. « Mais Jahvé s'est plu à le briser et à le transpercer.
Quand il donnera sa vie en expiation,
Il verra une postérité, il prolongera ses jours,
Le dessein de Dieu s'accomplira par lui.
11. Après les épreuves de sa vie, il verra la lumière et sera comblé
Par sa connaissance, mon Serviteur justifiera beaucoup d'êtres,
Il se chargera de leurs fautes.
12. C'est pourquoi je lui donnerai pour sa part les multitudes
Et il prendra pour butin les foules.
Parce qu'il s'est livré lui-même à la mort
Et a été compté parmi les pécheurs
Lui qui a porté les péchés de nombreux hommes
Et qui a intercédé pour les coupables. ¹ »

il faut insister sur la réussite, effet de la sagesse, et la gloire qui en résulte. I. ENGNELL, *op. cit.*, p. 24 s, rapproche ce terme de מְשִׁיכִיל, titre de divers psaumes qui ne seraient autres que des psaumes d'intronisation, il rend alors מְשִׁיכִיל par « il sera exalté » ou « il régnera », le mot évoquerait le triomphe du Serviteur. Avec E. Kissane, il faut remarquer que ce verbe est utilisé aussi dans le sens de « remporter un succès », « avoir du bonheur », à propos de David (1 Sam. 18. 5) et du Messie (Jér. 23. 5); il annonce donc l'avenir glorieux de celui qui a été d'abord un sujet de scandale pour les hommes. Pour L. KÖHLER, *KB*, p. 922, le Serviteur agirait avec intelligence, c'est-à-dire avec piété.

¹ En plus des ouvrages signalés plus haut, d'A. Lods, de H. H. Rowley et surtout de CH. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Londres, 1948 et W. ZIMMERLI, article πᾶσι θεοῦ, *ThWNT*, tome 5, 1952, p. 653-676 qui donnent une bibliographie presque exhaustive sur la question des chants du Serviteur; notons : K. MARTI, *KHC*, 1900; A. HALLER, *SAT*, 1914; W. RUDOLPH, « Der exilische Messias », *ZAW*, 1925, p. 90-114; R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgart 1927, tome 3, p. 248 ss; H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929, p. 287-339; W. VISCHER, *Der Gottesknecht*, Bethel 1930; P. VOLZ, *Jesaja II, übersetzt und erklärt*, Leipzig 1932; J. BEGRICH, « Studien z. Deuteromesias », *BWANT*, 1938; E. KISSANE, *The Book of Isaiah*, tome 2, Dublin 1943; P. HUMBERT, *B.C.*, 1947; A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Bâle 1948; J. ENGNELL, « The Ebed Songs and the Suffering Messiah », *BJRL*, 1948; O. EISSFELDT, « Variae lectiones rotulorum Manu Scriptorum Anno 1947 », *Supplément à B.H.*, Stuttgart 1951; P. AUVRAY, J. STEINMANN, « Isaïe », *B.J.*, 1951; CH. NORTH, *Isaiah 40-55 (The Torch Bible Commentaries)*, 1952; DOM CHARLIER, « Isaïe 52. 13 - 53. 12 », *BVC I*, 1953; L. G. RIGNELL, « Isaiah 52. 13 - 53. 12 », *VT*, 1953/3, p. 87-92; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 150 ss; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 155 s, etc.

Le sens général de ce passage est clair, il prédit la complète réhabilitation du Serviteur; mais dans les détails, les exégètes se heurtent à de nombreuses difficultés pour préciser la pensée du Second Esaïe, l'état corrompu du texte ne leur facilite pas la tâche ¹.

Ces versets soulignent le rôle capital de Jahvé dans la destinée particulière du Serviteur. Dans son abaissement comme dans son élévation Dieu ne cesse d'être à l'œuvre, son bon plaisir se manifeste, son plan s'accomplit. La fatalité pas plus que le hasard n'expliquent ce qui arrive à l'Elu de Jahvé; son héroïsme et son stoïcisme ne jouent ici aucun rôle; le Serviteur a été avant tout l'exécutant fidèle d'une affaire qui regarde le Dieu d'Israël.

Le dessein de Dieu comporte deux moments, un temps de souffrances et un temps de gloire auxquels son Elu est intimement lié (v. 10). L'action du Dieu d'Israël ne s'arrête pas avec la mort expiatoire du Serviteur; elle s'achève par son triomphe; aussi ces versets insistent-ils sur la situation paradoxale de ce dernier : il meurt prématurément, et pourtant il prolonge ses jours; il est délaissé par tous et, malgré tout, il a des descendants; tout échoue dans son existence lamentable et cependant l'œuvre de Jahvé se réalise entre ses mains.

¹ Au v. 10, il faut lire avec DSIa ויחללהו et non הִחֲלִי (texte mass.) que l'on interprète généralement, avec l'aide des versions, par « maladie », בְּהִלִּי. Ainsi P. Humbert qui suit la Vulgate : « Mais il a plu à Jahvé de le broyer par la maladie ». La LXX a καθάρσαι, ce qui donne : « Il a plu au Seigneur de le purifier de sa maladie. » La version latine *posuerit* suggère de lire יָשִׁים au lieu de תָּשִׁים.

אָשַׁם, terme technique du rituel lévitique, désigne soit la faute, soit le sacrifice de réparation. (Lév. 5. 14-6. 7) הִפַּעַן plan, dessein (cf. Es. 44. 28; 46. 10, etc.). P. Volz, E. Kissane C. North interprètent, avec d'autres commentateurs, 10b ainsi : « Il verra une postérité qui prolongera ses jours. » D. Charlier traduit : « Il verra une semence donner prolongement à ses jours. »

Au v. 11, מַעֲמַל est généralement rendu par : « à cause de son travail, de sa peine... » מֶן peut aussi prendre un sens temporel. C. North et P. Humbert traduisent par : « après les peines endurées par son âme ». Le texte de la LXX est confirmé par les manuscrits de Qumran, il faut donc lire אֶחָד après וְאֶחָד et ajouter וְאֶחָד à יִשְׁכְּבֶה. Voir la lumière est l'équivalent de vivre. Le Serviteur connaîtra une vie comblée, le salut, le bonheur.

P. Humbert propose « il jouira à satiété (de cette vue) ». Avec la LXX, C. North lie בְּדַעְתּוֹ à ce qui précède et traduit : « Il sera satisfait de sa connaissance »; mais בְּדַעְתּוֹ, c'est-à-dire, « par sa connaissance » est confirmé par le DSIa et doit plutôt être lu avec la suite. P. Humbert propose de remplacer בְּדַעְתּוֹ par בְּרַעְתּוֹ, c'est-à-dire par ses « souffrances ». Le mot צַדִּיק paraît inutile.

Au v. 12, עַצְמוֹת en général « puissants », ici, comme רַבִּים, « nombreux » (Prov. 7. 26). Avec C. North, il faut entendre que les multitudes sont le butin du Serviteur. En général, les commentateurs comprennent que le Serviteur partagera ses conquêtes avec les grands. DSIa lit le pluriel הַשָּׂאִי.

Le v. 10 indique que Dieu entend répondre aux détracteurs du Serviteur; les bénédictions dont il le comble sont une réplique à ses misères. Les signes de la réprobation divine sont, nous l'avons vu, une mort prématurée, l'absence de toute descendance, une existence qui n'a aucun sens et ne mène à rien; Jahvé offre donc à son Elu une postérité, il promet de prolonger ses jours et l'associe à son plan. Ces dons sont en quelque sorte un verdict de non-lieu pour le Serviteur, ils attestent son innocence et le justifient aux yeux de ses contemporains qui l'ont considéré comme coupable et maudit par son Dieu.

Le v. 11 évoque la vie nouvelle, lumineuse et pleine, dont le Serviteur se rassasiera, en compensation de ses souffrances passées. Il indique la conséquence de son martyre; l'Elu de Jahvé s'est chargé de la peine des autres; parce qu'il a connu le Dieu vivant, c'est-à-dire, parce qu'il l'a aimé et l'a servi fidèlement, il a justifié ainsi beaucoup d'hommes, autrement dit il les a réconciliés avec Dieu, il a rétabli la communion qui doit les unir à Jahvé¹. C'est pourquoi le Deutéroésaïe mentionne à côté du Serviteur, le groupe des יְרֵמִיָּהוּ, mot-clef de la notion de substitution², maintenant unis à celui qu'autrefois chacun fuyait, et faisant désormais corps avec lui.

Le v. 12, enfin, reprend et développe les mêmes idées. La récompense du Serviteur sera de partager le butin avec les grands, ou mieux encore de recevoir pour part la multitude de ceux pour lesquels il s'est sacrifié. L'image du partage des biens acquis par la victoire rappelle un texte messianique (Es. 9. 3); ici la gloire de l'Elu du Dieu vivant consiste à garder pour lui et avec lui les coupables avec lesquels il s'est solidarisé.

Ainsi le cantique s'achève sur le rappel de l'œuvre du Serviteur; il précise la signification de sa mort et l'effet de son intervention en faveur des pécheurs, il énumère les biens dont Jahvé le comblera et les perspectives brillantes que son obéissance lui ouvre. Parce que le Dieu d'Israël a exécuté son dessein, à travers l'abaissement de son Elu, il élève maintenant celui-ci aux plus hautes dignités.

La signification de la fin du quatrième chant du Serviteur est donc claire; le martyr sera réhabilité, sa récompense sera grande et sa gloire à la mesure même de l'opprobre qu'il a acceptée.

Les difficultés commencent dès qu'il s'agit de savoir comment le Second Esaïe a envisagé cette réhabilitation et dans quel sens il faut comprendre des expressions comme « il verra une postérité, il prolongera ses jours, il verra la lumière, il partagera le butin avec les puissants... » (v. 10, 11 et 12).

¹ Sur la justification, cf. en particulier G. QUELL, G. SCHRENK, articles : Δίκη, Δίκαιος, etc., *ThWNT*, 1935, tome 2, p. 176 ss.

² P. VOLZ, *com. ad loc.*, remarque qu'il revient à plusieurs reprises dans ce chapitre (52. 15; 53. 11, 12a, 12b, et encore Mc. 10. 45; Rom. 5. 19).

La question est relativement simple si on estime avec de nombreux exégètes, dont A. Lods, P. Humbert et d'autres encore, signalés par H. H. Rowley ¹, que le Serviteur représente Israël lui-même ou du moins une communauté sainte au milieu du peuple élu. Le chapitre 53 d'Esaië, dès lors, annonce que la nation choisie par Jahvé, aujourd'hui opprimée et méprisée, repoussée, semble-t-il, par son propre Dieu, souffre en réalité pour les païens ou les Israélites infidèles; le jour approche où elle sera relevée et récompensée par Jahvé. Les puissances terrestres ont cru, à tort, à la disparition d'Israël; l'œuvre du Dieu vivant s'accomplit à travers lui, sa déchéance même travaille au salut des nations; Israël marche, à travers les humiliations, vers sa glorification, son triomphe final stupéfiera l'univers.

Ainsi, selon cette interprétation, le dernier des cantiques du Serviteur annonce au peuple martyr le sens positif de ses souffrances, la valeur rédemptrice de ses malheurs et la certitude d'une réhabilitation; il ne serait question dans ce passage, ni de mort à proprement parler, ni donc de victoire sur elle; comme les contemporains d'Osée et le prophète Ezéchiel, le Second Esaië ne penserait qu'à l'abaissement de son peuple et à sa restauration future. Esaië 53. 10 ss ne nous apprendrait donc rien de particulier sur la croyance en la résurrection au temps de l'exil.

Le problème se complique si nous pensons, avec d'autres exégètes ², que le Serviteur est une individualité. Toute une partie du poème annonce, en effet, sa mort; il est faux de prétendre qu'il ne s'agit, en réalité, que de sa souffrance ³.

Non seulement l'être dont le Second Esaië nous parle ici est humilié et persécuté, mais sa mort ne fait aucun doute (v. 8, 10, 12) et sa mise au tombeau n'est pas une pure image (v. 9). Le Deutéroésaië ne peut parler que d'un sacrifice réel, l'indication du v. 10 n'a point de sens si celui-ci n'est que symbolique.

Mais au début du cantique et surtout à la fin, l'auteur suppose une tout autre situation. Le Serviteur n'est pas dans un sépulcre, il vit; il n'est plus condamné à mener une existence en quelque sorte « infrahumaine », selon l'expression de dom Charlier ⁴, au contraire sa dignité « surhumaine » s'impose au monde stupéfait.

Ce retournement implique un événement particulier, qui ne peut être, pense-t-on, que la résurrection du Serviteur. Jahvé redonne la vie au martyr, afin qu'il voie la lumière et connaisse l'abondance et la gloire. « Dieu lui-même le fait sortir du Sheôl » écrit dom Charlier ⁵. Mais il faut reconnaître qu'il n'est pas explicitement question de la résurrection dans ces versets : « la résurrection

¹ H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 33 ss.

² H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 3 ss.

³ ED. KÖNIG, *com. ad loc.*

⁴ DOM CHARLIER, *op. cit.*, p. 74.

⁵ DOM CHARLIER, *op. cit.*, p. 73.

du Serviteur de Jahvé n'est nulle part annoncée *verbis expressis* » déclare justement W. Eichrodt¹ et c'est pourquoi P. Humbert estime « qu'il serait étrange qu'une perspective aussi nouvelle pour l'époque ait été exprimée d'une façon aussi peu explicite »².

Aussi certains exégètes pensent qu'il ne faut pas parler de la résurrection du Serviteur; selon E. Kissane³ Jahvé lui annoncerait seulement une postérité; celle-ci prolongerait ses jours et ferait finalement triompher son nom. La gloire d'un descendant du Serviteur équivaldrait, pour ce dernier, à une sorte de revanche. Le Second Esaïe prédirait la victoire posthume de l'Elu de Jahvé dans le succès final de la cause qu'il avait vainement défendue.

Parmi les commentateurs qui estiment que le Serviteur revivra réellement, les uns songent qu'il doit revenir sur terre et vieillir comme Job, comblé de biens et d'enfants (Job 42. 16b) et s'imposer ici-bas, à la manière d'un David, parmi les grands de ce monde; les autres prennent les expressions des v. 10b-12 au sens figuré et parlent de son élévation spirituelle, de son enlèvement dans l'au-delà, dans une réalité plus riche et plus pleine que la vie actuelle. B. Duham croit pouvoir affirmer que l'esprit, sinon le corps, du Serviteur serait enlevé au ciel⁴, dom Charlier, de son côté, remarque que le verbe לָקַח (לִקְחָהּ), employé en particulier pour les « assomptions » d'Hénoch et Elie, a peut-être ici le sens de « ravir », avec la double nuance de « faire mourir » et de « glorifier en Dieu »⁵.

Toutes ces hypothèses sont finalement assez fragiles, elles attestent l'embarras des spécialistes; il faut, sans doute, admettre avec C. North⁶ qu'à l'époque du Second Esaïe la notion de résurrection était trop peu certaine pour être utilisée par le prophète. Ce n'est que par la suite qu'elle devait se préciser et, finalement, être acceptée par une partie du peuple de Dieu. Si les contemporains du prophète avaient parlé couramment de vie après la mort, il est probable que le Deutéroésaïe aurait expressément fait mention de la résurrection dans ce passage; nous avons au contraire l'impression qu'il tâtonne; il pressent que le Serviteur doit échapper à la mort; il l'affirme donc sans pouvoir expliquer les modalités d'un événement qui le dépasse. Le Second Esaïe est

¹ W. EICHRODT, *op. cit.*, p. 136; selon W. RUDOLPH, *op. cit.*, p. 930, il faudrait corriger הָחַיִּי en une forme piel ou hiphil הָחַיָּה, on aurait alors quelque chose comme כְּדָכְאוּ כְחַיִּיתוֹ, soit « comme il a plu à Jahvé de le briser, il lui plaira de le faire revivre ». De toutes façons, pour W. Rudolph, la résurrection est impliquée dans ces versets 10 ss. Nous ne pensons pas qu'il faille être aussi affirmatif.

² P. HUMBERT, *B.C., com. ad loc.*

³ E. KISSANE, *com. ad loc.*; P. VOLZ, *com. ad loc.*, se demande s'il ne s'agit pas d'une descendance purement spirituelle.

⁴ B. DUHAM, *com. ad loc.*

⁵ DOM CHARLIER, *op. cit.*, p. 70, signale à l'appui de son hypothèse l'ambiguïté évidente du verbe ὑψόω « élever de terre », dans Jn. 3. 14; 8. 28; 12. 32 ss.

⁶ C. NORTH, *op. cit.*, p. 138 ss.

certain de l'intervention miraculeuse de Jahvé en faveur de son Elu; il ne peut en dire davantage; il ignore comment et sous quelle forme le Dieu vivant l'arrachera à l'emprise de la mort.

Il importe de souligner que l'auteur des cantiques du Serviteur ne cherche pas avant tout à raconter le triomphe de celui-ci sur la mort, il prédit sa réhabilitation. Sa préoccupation première n'est pas le problème de la vie après la mort, mais celui de l'accomplissement du plan divin dans la destinée unique de l'Elu de Jahvé qui détermine, par son libre sacrifice, des relations nouvelles entre Dieu, son peuple et le monde. Le triomphe final du Serviteur doit révéler la portée de son martyre, il sert donc tout autant que sa mort les intentions de Jahvé. Au cœur de la pensée du Second Esaïe nous rencontrons non la question de la prolongation de la vie, mais celle de la justice qui doit régler les rapports de Jahvé avec les siens; ce n'est qu'incidemment, et à propos de celle-ci, que le Second Esaïe est amené à aborder celle-là. Aux yeux des hommes de l'Ancien Testament, la quête de la justice l'emporte sur la nécessité de vaincre la mort; il ne s'agit pas simplement de vivre, mais de vivre devant Dieu, c'est-à-dire en relation avec lui. La question de la vie éternelle est secondaire par rapport à celle de la situation de la créature devant son Créateur.

Aussi le Second Esaïe n'insiste pas sur la manière dont le Serviteur, malgré son martyre, connaîtra en dernier ressort la bénédiction divine; il n'a peut-être pas les moyens d'exprimer la résurrection de l'Elu de Jahvé, il est possible qu'il n'y ait pas songé. Peu lui importe, après tout, comment le Serviteur sera arraché à l'ignominie, si sa réhabilitation est certaine, sa récompense sûre, son triomphe évident.

Il ne faut pas vouloir presser davantage les expressions du prophète, et nous ne pouvons dire avec certitude si l'auteur du quatrième chant a cru à la résurrection du Serviteur.

Cependant, les exégètes insistent sur le fait que l'annonce d'une victoire sur la mort remportée d'une manière qui nous échappe apparaît ici reliée à une préoccupation de justice. C'est par souci d'équité que Jahvé promet à son serviteur un avenir glorieux. La vie nouvelle, annoncée à l'Elu de Jahvé, quelle que soit sa forme, est le fruit et le salaire de ses peines, la récompense de son obéissance; c'est pourquoi F. Nötscher, avec d'autres, déclare : « Pour la première fois, la résurrection est liée à la rétribution. ¹ »

Il est nécessaire, sans doute, de souligner cette relation, qui semble établie par les v. 10 ss; mais, à notre avis, le souci du Second Esaïe est un peu différent. Il s'agit, pour lui, non pas d'abord de rendre à un malheureux ce que des souffrances injustes lui ont mérité, mais de le réhabiliter aux yeux de ses contemporains premièrement, et devant le monde ensuite, pour que chacun apprenne

¹ F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 164.

à connaître « l'œuvre de Jahvé ». L'auteur du quatrième cantique n'est pas préoccupé d'annoncer au Serviteur une compensation à son martyre; il lui révèle que toute sa destinée fait partie du plan divin. Le dédommagement du Serviteur n'est qu'un élément de sa réhabilitation, et celle-ci a pour centre non pas l'Elu de Jahvé lui-même, mais la compréhension du dessein du Dieu d'Israël. Autrement dit, la résurrection, si résurrection il y a, n'est pas anthropocentrique, elle n'a pas pour fin de rendre à l'homme ce qui appartient à l'homme, fût-il une victime de l'iniquité humaine, elle est théocentrique, elle a pour but de rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu. Son fondement comme son but ne sont autres que la révélation même du Dieu vivant ¹.

La récompense du Serviteur de Jahvé n'est qu'une conséquence du bon plaisir de Jahvé; ce n'est pas une question de stricte justice qui est à l'origine de son succès final, mais la volonté du Dieu d'Israël de faire aboutir son œuvre à travers l'humiliation et la glorification de son témoin, c'est-à-dire finalement de se révéler tel qu'il est à ses créatures.

D. *Origine de la notion du Serviteur humilié et glorifié*

Il est possible, sinon certain, que le Second Esaïe ait attendu la résurrection du Serviteur de Jahvé. Certains commentateurs n'hésitent pas à aller plus loin et à prétendre que le prophète a été inspiré, consciemment ou non, directement ou indirectement, par les cultes cananéens ou israélites exprimant le jeu des forces de la nature. La destinée de l'Elu du Dieu vivant, humilié, puis glorifié, ne serait qu'un écho du mythe du dieu qui meurt à la saison sèche et ressuscite au printemps. Déjà H. Gressmann ² a insisté sur l'analogie frappante existant entre le sort du Serviteur et les avatars du dieu Tammouz, pleuré annuellement en Palestine; R. Kittel ³ rapproche Esaïe 53 de certains rites expiatoires accomplis régulièrement par les souverains de Babylone; M. Haller ⁴, de son côté, estime que le Deutéroésaïe parle de son peuple, représenté par le Serviteur, avec des images empruntées au culte d'Adonis et de Tammouz. Tout dernièrement, I. Engnell a fortement souligné la dépendance du dernier cantique du Serviteur à l'égard du mythe de Tammouz ou de son équivalent Al'ïyan Ba'al chez les Sémites de l'Ouest ⁵. Il entend trouver la

¹ Nous avons déjà constaté, à propos d'Ezéchiel 37, la relation entre la révélation du Dieu d'Israël et la résurrection de son peuple; celle-ci repose entièrement sur Jahvé, tel qu'il s'est manifesté aux siens et elle s'inscrit d'autre part dans l'intention du Dieu vivant de glorifier son Nom.

² H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 301 ss, 323 ss.

³ R. KITTEL, *op. cit.*, p. 257.

⁴ M. HALLER, *com. ad loc.*

⁵ I. ENGNELL, *op. cit.*, p. 4 s.

clef du mystère du Serviteur et de sa destinée dans l'idéologie de Tammouz et compare les souffrances du premier avec les détresses du second, telles qu'elles sont énumérées par les liturgies suméro-accadiennes ou les textes d'Ugarit; de même, la résurrection de Tammouz ou d'Al'iyan Ba'al, attestée par un cri comme « Al'iyan est vivant », explique celle de l'Elu de Jahvé¹. Selon ce même auteur, son interprétation des cantiques du Serviteur, à partir des cultes agraires, est « définitivement inévitable »². Plus nuancée est la position d'H. H. Rowley, qui suggère que le Second Esaïe a été influencé non par un culte étranger, mais par les pratiques religieuses du Temple³.

Il n'est cependant pas prouvé que le prophète de l'exil doive l'essentiel de ce qu'il dit du Serviteur au mythe, plus ou moins adapté, du dieu mourant et ressuscitant périodiquement. Les arguments d'I. Engell, malgré leur nombre, ne sont pas absolument convaincants; les conclusions du savant suédois sont trop schématiques, comme le lui reproche en particulier M. Frankfort⁴, les textes qu'il cite, ceux de Ras Shamra notamment, sont encore sujets à discussion; les parallèles qu'il constate sont souvent bien lointains, tel ce cri « Al'iyan est vivant » qui n'a précisément pas son correspondant dans le dernier cantique. Il semble d'autre part difficile d'admettre que le Second Esaïe ait puisé si nettement à une source païenne, lui qui s'oppose violemment aux cultes et aux usages babyloniens. L'hypothèse d'H. H. Rowley serait plus valable; mais le rituel jérusalémitte est encore aujourd'hui l'objet d'interprétations bien différentes⁵. Sans nier toutes relations entre le mythe du dieu de la végétation et Esaïe 53, nous devons tenir compte des différences qui existent entre le culte des forces de la nature et le plan de Dieu s'exécutant à travers l'obéissance totale d'un être appelé à porter les fautes de son peuple. Dans le cycle de Tammouz, de Baal ou d'Adonis, l'essentiel est la pérennité de la vie, le sort de la végétation, le maintien ou le renouvellement, en quelque sorte automatique, d'une force aveugle, nécessaire à l'humanité comme à l'univers; dans le cantique du Second Esaïe, tout se concentre sur l'accomplissement par le Serviteur du dessein de Jahvé, qui implique à la fois le salut du pécheur et la révélation glorieuse du Dieu d'Israël.

Le Deutéroésaïe n'a pas eu à chercher longtemps, dans quelques mythes plus ou moins étrangers aux vraies traditions d'Israël, le modèle du Serviteur de Jahvé; l'histoire du peuple élu le lui fournissait déjà. Si le culte a peut-être joué un rôle plus ou moins conscient dans l'élaboration du der-

¹ J. ENGELL, *op. cit.*, p. 32, p. 7, etc.

² J. ENGELL, *op. cit.*, p. 32.

³ H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 42 ss.

⁴ H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, trad. pr. Paris 1951, en particulier p. 364 ss, p. 380. Cet auteur insiste sur la diversité qui existe entre les conceptions égyptiennes et mésopotamiennes et les particularités de chaque culte.

⁵ Cf. ci-dessous, p. 158 ss.

nier cantique, l'élément décisif semble être venu des traditions historiques d'Israël¹.

W. Zimmerli² remarque également avec raison qu'il n'est pas nécessaire de passer par le rituel de Tammouz pour expliquer la passion du Serviteur; il suffit de contempler l'existence des hommes de Dieu, et parmi eux, en premier lieu, sans doute, celles de Jérémie et de Moïse. Ce n'est pas un roi mimant le drame de la nature à la fête du Nouvel an, mais bien un témoin du Dieu vivant, conduit par son ministère à affronter l'hostilité générale et parfois le martyre, qui a préparé le portrait du Serviteur d'Esaië 53. H. S. Nyberg, cité par A. Bentzen³ insiste avant tout sur le rôle des prophètes à cet égard et en particulier, sur celui de Jérémie, dont les confessions et les derniers chapitres de son livre nous font connaître le sort tragique⁴. Après d'autres et notamment E. Sellin qui a écrit autrefois une sorte de roman sur Moïse martyr et modèle du serviteur de Jahvé, A. Bentzen attire notre attention sur le conducteur du peuple d'Israël lors de l'exode⁵. L'Elu de Jahvé semble prendre la place de Moïse pour une marche dans le désert qui rappelle, d'après le Second Esaië lui-même, la sortie d'Egypte; les circonstances paraissent semblables, la mission est presque la même; déjà le deuxième chant rapproche Moïse et Josué du Serviteur (Es. 49. 5 s et 8-12). Si Moïse ne va pas jusqu'au martyre, il est prêt à le subir pour sauver son peuple, il intercède constamment en sa faveur⁶, bref, il joue un rôle assez semblable à celui qui est réservé au Serviteur dans le dernier cantique.

Le peuple élu a offert sans doute au Second Esaië d'autres exemples que ceux de Moïse et de Jérémie; il faut peut-être remonter dans le temps jusqu'à Abel, le premier martyr, et descendre jusqu'au Deutéroésaië lui-même, dont certaines pages ont l'air autobiographiques⁷, sans oublier parmi la masse des serviteurs fidèles dont la mission a été une occasion de souffrances et d'humiliations, les « hasidim », les hommes pieux, connus peut-être de leur

¹ C'est aussi l'opinion de L. B. RIGNELL, *op. cit.*, p. 89, pour qui des faits historiques et non l'idéologie du roi divin forment l'arrière-fond du message du Second Esaië sur le Serviteur.

² W. ZIMMERLI, *op. cit.*, p. 666, note 72.

³ A. BENTZEN, *op. cit.*, p. 67 s.

⁴ Pour A. GELIN, également, *op. cit.*, p. 104, le Serviteur est une réplique de Jérémie, tout en le dépassant infiniment. L'auteur rapproche Es. 49. 1 de Jér. 1. 5; Es. 49. 1-6 des confessions de Jérémie; le martyre de l'Elu de Jahvé de Jér. 26, etc.

⁵ A. BENTZEN, *op. cit.*, p. 64 s, écrit que le Serviteur est probablement un nouveau Moïse. Le savant danois reconnaît que le personnage mystérieux qui est au centre des cantiques semble tantôt un roi, tantôt un prophète; selon lui, ceci s'expliquerait facilement si l'on admet que le Deutéroésaië a été influencé par l'idéologie de l'homme primitif (*Urmensch*) qui est à la fois roi et prophète (p. 67), (cf. encore W. RUDOLPH, *op. cit.*, p. 110 s, et tout récemment G. VERMES, « Moïse au tournant des deux Testaments », p. 80 et R. BLOCH, « Quelques aspects de la figure de Moïse dans la littérature rabbinique », p. 152 ss, *Moïse, Cahiers sioniens*, Paris 1954).

⁶ Ex. 32. 31 ss; Dt. 9. 17-20, 25-29; Dt. 1. 37; 3. 26; 4. 21.

⁷ S. MOWINCKEL, cité par H. H. ROWLEY, *op. cit.*, p. 7 ss.

Dieu seulement, s'il est vrai, comme le suggère B. D. Eerdmans¹, que le chapitre 53 évoque parfaitement la destinée d'un des « clients » de Jahvé.

Ainsi l'histoire d'Israël ou du moins le sort de certains de ses membres, plus que le rituel païen ou jérusalémite, paraît avoir préparé le Deutéroésaïe à chanter la destinée du Serviteur. A l'arrière-plan du portrait d'Esaïe 53, nous pressentons que le rôle, joué peut-être inconsciemment par un Moïse, un Jérémie ou même un hasid, a été plus important que celui tenu par un Tammouz ou un Baal. Les souffrances comme la gloire à venir de l'Elu de Jahvé ont des antécédents plus historiques que mythiques; l'attente de son triomphe final se base en dernier ressort non sur la résurrection d'une divinité agraire, mais sur la révélation du Dieu vivant à Israël telle qu'elle s'est inscrite dans le temps et dans l'espace; le fondement du dernier cantique est proprement théo-logique et non pas mythologique.

E. Conclusion

Malgré ses difficultés et ses obscurités, le chapitre 53 d'Esaïe nous permet de faire quelques remarques importantes :

Vraisemblablement, le prophète nous parle ici de la destinée d'un être particulier et non du sort d'une collectivité; l'élévation du Serviteur implique donc plus que le rétablissement d'Israël et la grandeur future du peuple de Dieu.

La destinée du Serviteur humilié, puis glorifié présuppose sa résurrection; le Second Esaïe n'en parle cependant pas explicitement. Nous ne pouvons donc être certains qu'il ait envisagé, sous cette forme, la glorification ultime de l'Elu de Dieu. Le texte lui-même est peu clair; il semble que l'auteur n'a pas à sa disposition la notion qui pourrait exprimer l'événement qu'il pressent; il se soucie d'ailleurs plutôt d'affirmer la réhabilitation du Serviteur que d'expliquer comment celui-ci survivra à son martyre.

La victoire du Serviteur sur la mort, grâce au bon plaisir de Jahvé, impliquant donc éventuellement sa résurrection, est une réplique à ses souffrances; elle fait partie avec celles-ci du plan de Jahvé. Si certains exégètes parlent à son sujet de rétribution, il ne faut pas négliger le fait qu'elle n'est qu'une conséquence du dessein divin qui s'accomplit à travers l'abaissement et l'élévation du Serviteur; le Dieu vivant est donc à la fois la cause et la fin de l'ultime chapitre de l'existence de celui-ci; la possibilité de vivre, accordée à celui qui s'est livré lui-même à la mort, apparaît finalement comme la pleine manifestation de la divinité de Jahvé.

¹ B. D. EERDMANS, « The Chasidim », *Essays on Masoretic Psalms*, OTS, 1941-1942, p. 176 ss.

Le sort de l'Elu de Jahvé demeure exceptionnel. Les promesses que Jahvé lui adresse sur sa situation dernière ne concernent nullement l'ensemble des Israélites. Esaïe 53 nous permet peut-être d'entrevoir la résurrection d'un être unique dans l'histoire du peuple élu, mais non d'annoncer d'une manière générale la résurrection des morts¹.

Enfin, la destinée du Serviteur s'explique davantage par l'histoire de la révélation de Dieu en Israël que par les cultes agraires, par les destinées de Moïse et de Jérémie en particulier plutôt que par les avatars de Tammouz et d'Adonis. L'Elu de Jahvé, humilié et glorifié, semble être plutôt à la fois le successeur et le type achevé des serviteurs du Dieu d'Israël, qui ont été ses témoins fidèles au cours des siècles, que l'expression d'une idéologie fondée sur l'apparition ou la disparition incessante de la vie.

ESAÏE 25. 8 : LA MORT NE SERA PLUS

A. Introduction sur Esaïe 24-27

Les deux passages (Es. 25. 8 et 26. 19) que nous avons à étudier maintenant font partie de quatre chapitres du livre d'Esaïe qui, de l'avis général des critiques, en constituent l'un des éléments les plus récents. Pour des raisons d'ordre à la fois littéraire, historique et théologique, Esaïe 24-27, appelé ordinairement l'Apocalypse d'Esaïe, n'est pas l'œuvre du prophète du VIII^e siècle, et date de la période qui a suivi l'exil. Là s'arrête habituellement l'accord des exégètes; il est en effet difficile de donner une date précise à ces chapitres, de savoir comment ils se coordonnent et à quels événements ils se rapportent². Ainsi, tandis que J. Lindblom pense qu'ils ont été écrits au V^e siècle, au lendemain de la prise de Babylone par Xerxès, B. Duhm, K. Marti, A. Lods croient retrouver dans ces passages des allusions aux luttes d'Antiochus Sidetes et de Jean Hyrcan contre les Parthes (129 av. J. C.); mais la majorité des commentateurs placent cette « apocalypse » au IV^e siècle, à la fin de la domination perse, au moment des conquêtes d'Alexandre et des remous qu'elles ont provoqués³; il nous semble que cette solution moyenne est la plus conforme aux quelques rares indications que nous pouvons recueillir du texte.

Cette question dépend d'ailleurs de l'identification d'une ville dont il est constamment parlé dans ces chapitres; ici aussi les avis des exégètes divergent : la cité ennemie serait Babylone, ruinée par les Perses en 486 (J. Lindblom), ou prise par Alexandre en 331 (W. Rudolph), ou Carthage détruite en 146 (O. Procksch), ou Samarie rasée par J. Hyrcan en 107 (A. Lods); ou

¹ Sur l'utilisation ultérieure d'Es. 53 à cet égard, cf. ci-dessous, à propos de Dan. 12. 2 s.

² A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, p. 853 ss.

³ Telle est notamment l'opinion de R. Smend, A. Kuenen, T. K. Cheyne, C. Steuernagel, J. Skinner, etc.

encore Tyr, qui succombe en 332 devant les Grecs; ou même la capitale du pays de Moab. D'autres difficultés surgissent lorsqu'il s'agit d'étudier le contenu d'Esaië 24-27, dans lequel les uns découvrent une série de péripécies indépendantes les unes des autres, et les autres, un ensemble bien coordonné; ainsi W. Rudolph déclare que nous avons affaire à une juxtaposition d'une dizaine de morceaux, plus ou moins liés entre eux, qui serait l'œuvre d'un Judéen du III^e siècle; O. Procksch s'appuie sur des considérations d'ordre littéraire, poétique et historique, et retrouve dans ces chapitres deux documents qui n'avaient primitivement rien à voir ensemble: l'un, du second siècle, célèbre la chute d'une cité hostile au peuple de Dieu et la glorification de Jérusalem; l'autre, d'un siècle plus ancien, tourné vers l'avenir et non plus vers le passé, annonce le jugement dernier. J. Lindblom estime, de son côté, que les éléments historiques distingués par O. Procksch ne doivent pas être séparés; ils constituent un tout, une sorte de cantate liturgique, composée au lendemain de la destruction de Babylone, événement qui prélude au bouleversement des derniers temps et à l'instauration de la royauté de Jahvé.

Il n'est pas aisé, avec ces péripécies, de dépasser le stade des hypothèses, mais nous pouvons tout de même affirmer que l'essentiel d'Esaië 24-27 est post-exilique, et date vraisemblablement de la fin de la domination perse ou du lendemain des conquêtes d'Alexandre. Nous sommes donc en présence de passages nettement plus récents que ceux que nous avons étudiés précédemment.

B. Le texte d'Esaië 25. 8

Dans le livre du prophète Esaië, nous lisons :

« Il (c'est-à-dire Jahvé) abolit la mort pour toujours. ¹ »

¹ R. SMEND, *ZAW*, 1884, p. 161, 224; K. MARTI, *KHC*, 1900; A. CONDAMIN, « Le livre d'Esaië », *EB*, 1905; E. SELLIN, « Die a. t. Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben », *NKZ*, 1919, p. 256; G. B. GRAY, *ICC*, 1928; O. PROCKSCH, *KAT*, 1930; W. RUDOLPH, « Jesaja 24-27 », *BWANT*, 1933; J. LINDBLOM, *Die Jesaja-Apocalypse, Jes. 24-27*, Lund 1938; J. STEINMANN, « Le prophète Isaïe », *Lectio divina*, 1951, p. 353 ss; J. LINDBLOM, « Die Jesaja-Apocalypse in der neuen Jesajahandschrift », *Bulletin de la Société Royale des lettres de Lund*, 1951; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 154; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 156 s, etc.

Ce texte est cité par saint Paul dans I Cor. 15. 54; la version de l'apôtre κατέπεθη ὁ θάνατος εἰς νίκος, diffère de la traduction de la LXX, qui a le texte suivant : κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας, et se rapproche par contre de celle de Théodotion κατέπιεν ὁ θάνατος εἰς νίκος. Chez Paul, le verbe est devenu un passif correspondant à בָּלַעַת וְנִצָּחַת est rendu par « εἰς νίκος », et non par εἰς τὸ τέλος.

נִצָּחַת évoque primitivement l'idée de victoire, de triomphe, de clarté, de gloire; cf. la traduction grecque dans I Chr. 29. 11; Lam. 3. 18; la LXX traduit généralement נִצָּחַת par εἰς τὸ τέλος mais parfois également par εἰς νίκος. Aquilas rend constamment cette expression par εἰς νίκος; cf. H. LIETZMANN, « I Korintherbrief », *HNT*, 1949, *com. ad loc.*; A. RALPH, *ZNW*, 1921, p. 182 ss.

Apoc. 21. 4 a correctement paraphrasé ces mots par ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι c'est-à-dire « la mort ne sera plus. »

C. Le contexte d'Es. 25. 8 et sa signification

Es. 25. 6 ss font suite à un cantique célébrant les délivrances de Jahvé (25. 1-5). Le Dieu d'Israël a accompli son merveilleux dessein, il a transformé l'orgueilleuse cité des barbares en un monceau de pierres, il s'est révélé comme un protecteur du malheureux. Ce chant fait allusion à un événement passé; un morceau de caractère nettement eschatologique lui succède (25. 6 ss), qui paraît être la suite naturelle de la fin du chapitre 24 et notamment des v. 21 à 23 : nous sommes à la fin des temps; la terre est bouleversée, l'univers confondu tandis que Jahvé instaure son règne sur la montagne de Sion. Les puissances terrestres comme les astres des cieux sont captifs du Dieu d'Israël; toute gloire pâlit devant celle de Jahvé. Le Dieu vivant vient régner sur la ville sainte (v. 21 ss).

Sur ce même lieu (25. 6) Jahvé invite ensuite les peuples de la terre à se rassembler pour goûter ses bienfaits et louer sa domination. La grandeur du Dieu d'Israël, apparue autrefois au prophète Esaïe (Es. 6), se manifeste maintenant aux yeux de l'ensemble des nations; « en ce temps-là » la gloire du Dieu des armées remplit vraiment la terre, et sa sainteté jaillit de Sion (Es. 6. 3; 24. 23)¹.

Comme un roi célèbre son couronnement par une fête solennelle qui réunit tous ses vassaux (1 Sam. 11. 15; 1 R. 1. 9 ss et 25), Jahvé reçoit les peuples à un banquet d'intronisation, au cours duquel il leur offre des mets succulents, שְׂמֵרִים מְזֻקָּקִים et des vins de premier choix, שְׂמָנִים מִמֶּחֶם. Ici apparaît le thème du « banquet messianique », repris par d'autres passages de l'Ancien Testament, tels les Ps. 16, 23, 87, 116, utilisé également par Jésus dans la parabole du festin (Luc 14. 16-24; Mat. 22. 2-14) ou à d'autres occasions (Mat. 8. 11; 26. 29; Luc 22. 29 ss), dont la plus importante, à la veille de sa mort, est l'instauration de la sainte cène (Mat. 26. 26 ss; Luc 22. 14 ss)².

Alors que Jérémie a reçu l'ordre d'offrir aux peuples la coupe de colère de Jahvé pour leur signifier la venue du jugement (Jér. 25. 15 ss; cf. aussi Ez. 23. 31 ss), le prophète inconnu appelle les nations à partager auprès du Dieu vivant ses bénédictions. C'est pour un repas tout entier consacré à la joie

¹ L'invitation adressée au monde entier (25. 6) évoque une autre prophétie, qui est peut-être l'œuvre d'Esaïe lui-même, et raconte l'afflux des païens vers Jérusalem, la montée des pèlerins venus de toutes parts sur la montagne sainte pour y entendre la Parole de Jahvé et apprendre à vivre en paix (Es. 2. 2 ss).

² L'image du repas joue également un rôle important dans la littérature postbiblique, il sert à exprimer la félicité des élus (cf. Hen. 62. 14; Ps. Sal. 17. 40; Hen. Slav. 2. 5; Ap. Baruch 29; cf. P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen 1903, p. 331 ss) et devient dans l'Apocalypse le festin de noces de l'Agneau (Ap. 19. 9). Dans la perspective biblique, le repas est un signe de communion; être à table avec quelqu'un signifie s'associer à lui, prendre part à sa destinée; de même, boire la coupe de quelqu'un, c'est s'unir à lui, partager son sort.

que Jahvé invite les hommes; la souffrance et les pleurs n'y sont pas admis; aussi Jahvé enlève les voiles de deuil et essuie les larmes des visages (v. 7 s).

O. Procksch pense qu'il s'agit ici du voile d'inintelligence qui a si longtemps empêché les nations, et en particulier le peuple de Dieu, de reconnaître l'œuvre et la volonté de Jahvé. A ce défaut de compréhension spirituelle, le Dieu d'Israël répond en envoyant son Esprit, qui permet aux nations de s'approcher de lui. Es. 25. 7 serait alors la réplique d'un oracle d'Esaïe dans lequel le prophète annonce à ses contemporains rebelles que Dieu a décidé d'assoupir leur esprit (29. 9 ss); ce passage préparerait le développement de l'apôtre Paul sur le voile qui demeure sur l'Ancien Testament et ne disparaît qu'en Jésus-Christ (2 Cor. 3. 12 ss).

L'auteur n'a sans doute pas vu si loin, son propos est plus simple. Le voile dont il parle est un signe de deuil et, d'une manière générale, de détresse. Jahvé rend sa présence inutile puisqu'il élimine pour ses invités toute occasion de trouble et de difficulté. Tout motif de tristesse est écarté pour les hôtes du Dieu vivant; en particulier, Jahvé se penche sur son peuple et éloigne son opprobe, c'est-à-dire met fin à son exil et notamment à l'antisémitisme qu'il semble susciter (O. Procksch). L'affirmation solennelle qui clôt le v. 8 est comme la signature de Dieu apposée au bas des déclarations de son témoin, elle en garantit l'exécution. Les v. 9 et 10 a α expriment la réponse joyeuse et confiante du peuple de Jahvé, dont la main repose sur la montagne de Sion ¹.

Il nous faut souligner la perspective « catholique » de cette prophétie. Le monde entier est appelé à vivre de la présence du Dieu vivant et à partager ses dons. Dieu intervient pour éliminer tout sujet de souffrance sur le lieu saint où tous les peuples sont attendus. Cet universalisme n'exclut pas cependant un certain particularisme : Jahvé, dont l'univers célèbre le couronnement, reste le Dieu d'Israël; il n'oublie pas son peuple, ni le lieu qu'il s'est choisi et sur lequel se joue le destin de l'humanité. La révélation biblique suit un chemin précis, passe par des endroits, des temps et des êtres particuliers, bien qu'elle concerne, en dernier ressort, toute la création; ce court fragment d'un auteur anonyme souligne parfaitement la manière caractéristique dont Dieu agit pour sauver le monde.

D. *Esaïe 25. 8 a α et son contexte*

Nous n'avons pas tenu compte jusqu'ici des premiers mots du v. 8, « Il abolit la mort pour toujours », que l'apôtre Paul a cité dans sa démonstration en faveur de la résurrection des corps (1 Cor. 15. 54). Nous croyons en effet

¹ L'allusion de Moab ne cadre pas avec le contexte, le jugement de la terre est déjà accompli, l'heure est au festin messianique et non au règlement de comptes entre nations voisines; les v. 10 a β ss sont donc une glose.

qu'ils pourraient fort bien ne pas faire partie du texte primitif. Des auteurs comme K. Marti, H. Guthe, parlent à leur sujet de note marginale qui a passé plus tard dans le texte; W. Rudolph propose de les déplacer et de les lire à la fin de l'oracle, dont ils seraient le point culminant.

En effet, Es. 25. 8 a α rompt le rythme des v. 6 ss et l'enchaînement tout naturel des v. 7b, 8aβ : « Jahvé enlève le voile qui couvre les peuples et essuie les larmes qui coulent des visages ». Un lecteur aurait pensé que ces versets annonçaient non seulement la fin de toute détresse quelle qu'elle fût, mais la suppression définitive de celle qui peut apparaître comme la cause première et dernière de la souffrance des hommes : la mort. Le commentateur serait ainsi remonté plus loin que l'auteur d'Es. 25. 6 ss, et aurait pressenti, avant saint Paul, l'écroulement du dernier ennemi de l'humanité. Estimer que le v. 8 a α est une explication postérieure, et en réalité la première exégèse de ce passage, n'enlève rien à son importance; le texte biblique n'est pas une lettre morte, mais un témoignage vivant dans lequel chaque génération reçoit à son tour le message dont elle a besoin. Il ne suffit pas de dénombrer les gloses pour les écarter; il s'agit de les accueillir comme un commentaire précieux d'une Parole dynamique à travers laquelle Dieu ne cesse de s'adresser aux hommes¹.

Pour le croyant qui a lu Es. 25. 7 ss, Jahvé promet, dans ce passage, d'éliminer la mort qui est la cause des larmes qui coulent sur les visages humains; il ne s'agit plus d'une simple prolongation de la vie telle qu'elle est envisagée dans un contexte un peu semblable : « On n'entendra plus le bruit des pleurs et le bruit des cris... celui qui mourra à cent ans sera jeune... » (Es. 65. 19 ss); il n'est pas davantage question de résurrection : une situation toute nouvelle est créée, où la mort n'est plus, selon le mot de l'Apocalypse, où elle perd toute réalité et ne subsiste plus à côté du Dieu vivant, dont la vie prend possession de l'univers entier. Des perspectives inouïes sont ouvertes par cette brève note marginale; le Nouveau Testament les précisera lorsqu'il annoncera : « La mort ne sera plus... Dieu sera tout en tous !... »

E. Conclusion

Il est vraisemblable que les mots « Il anéantit la mort pour toujours » (25. 8 a α) n'ont pas fait partie du texte original, ils constituent une sorte d'interprétation, très ancienne, des v. 7 et 8. Si nous admettons qu'Es. 24-27 date approximativement du IV^e siècle, l'oracle a dû être complété au III^e siècle : il ne faut pas descendre trop bas à cause des manuscrits de Qumran.

Ce commentaire annonce la victoire définitive de Dieu sur la mort, la disparition de celle-ci. La mort ne comptera plus pour l'humanité, elle cessera

¹ Cf. sur ce point : H. W. HERTZBERG, « Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments », *Wesen und Werden des A.T.*, BZAW, Berlin 1936, p. 110-121.

enfin de lui imposer son pouvoir. Le glossateur ne parle pas de ceux qui sont morts sous son règne, ni donc de leur résurrection.

La mort est anéantie, non parce que l'humanité a en quelque sorte retrouvé sa justice originelle — elle n'aurait donc plus sa raison d'être puisqu'elle est le salaire du péché — mais parce qu'elle ne peut résister à la puissance absolue du Dieu d'Israël. Le règne de Jahvé a pour conséquence la destruction de toute autre domination. Le Dieu vivant, dont la souveraineté s'est exprimée dans le jugement de l'univers, et la sollicitude dans la convocation de l'ensemble des nations au lieu où sa gloire rayonne, ne supporte plus que la mort puisse troubler la fête de ses hôtes. L'espérance de l'immortalité est unie ici à l'attente de la venue du règne de Dieu.

ESAÏE 26. 19 : « QUE TES MORTS REVIVENT ! »

A. Le texte d'Esaië 26. 19

Dans l'apocalypse d'Esaië, nous rencontrons le premier texte où il soit question non de la restauration d'Israël, mais de la résurrection des membres du peuple élu. Selon l'opinion générale des exégètes, le v. 19 annonce que les Israélites fidèles revivront grâce à l'action rénovatrice de leur Dieu ¹.

« Que tes morts revivent, que leurs cadavres se relèvent,
Qu'ils se réveillent et tressaillent de joie, les habitants de la poussière,
Car ta rosée sera une rosée de lumière
Et la terre mettra au monde les Rephaïm. ² »

L'auteur d'Es. 26. 19 espère que les morts revivront; en vrai Israélite, il n' imagine pas que l'homme puisse vivre sans son corps. L'âme séparée du corps existe peut-être, elle ne vit pas; il faut donc que le corps lui soit rendu. Le retour à la vie présuppose la réanimation du cadavre ou même du squelette.

¹ Cependant pour CH. LARCHER O. P. « La doctrine de la résurrection dans l'A. T. », *Vie et Lumière*, 1952, p. 19, dans Is. 26, il s'agit de symbole : La résurrection est l'image du repeuplement de la nation sainte, les ressuscités sont les exilés qui rentreront au pays.

² Cf. les indications bibliographiques à propos d'Es. 25. 8, p. 102. Rappelons les principales études : K. MARTI, *KHC*, 1900; G. B. GRAY, *JCC*, 1928; O. PROCKSCH, *KAT*, 1930; W. RUDOLPH, *BWANT*, 1953; J. LINDBLOM, 1938 et 1951, etc. auxquelles il faut ajouter : A. LODS, « La victoire sur le Léviathan », dans « Deux notes relatives à la mort et à ce qui la suit », *CRAIBL*, 1943, p. 284 ss.

Il faut lire נִבְלָתָם, et non נִבְלָתָהּ, avec la version syriaque et le Targum. O. Procksch et W. Rudolph proposent נִבְלָתֵיהֶּם c'est-à-dire « tes cadavres ». Au lieu de l'impératif, le DS1a a, comme Aquilas, Symmaqus, Théodotion, יִקְיְצוּ וְיִרְנְנוּ, c'est-à-dire un futur. La LXX semble avoir lu אֲרוֹכָה d'où ἄρχα au lieu de אֲרוֹת, la rosée de Jahvé aurait le pouvoir de guérir.

Celui-ci est couché, il se relèvera; il semble dormir, il doit être réveillé, et la vie nouvelle paraît être ainsi une sorte de continuation de l'existence passée; aussi les verbes : réveiller, relever, maintenir en vie, sont-ils employés comme termes techniques de la résurrection ¹.

Es. 26. 19 exprime plus un vœu qu'une certitude; le prophète souhaite que les ombres revivent; il croit le miracle possible, il sait qu'il dépend du Dieu auquel il s'adresse. Il n'envisage pas ici, comme Ezéchiel, la rénovation politique de la nation; il ne parle pas même d'un événement qui concernerait tout Israël; il ne songe qu'à certains membres du peuple élu, à ceux qu'évoquent ces mots « tes morts », c'est-à-dire sans doute avant tout aux Juifs décédés pour rester fidèles à Jahvé, bref, aux martyrs.

La résurrection dont il s'agit ici n'est pas universelle, elle n'intéresse pas davantage l'ensemble des Israélites; le Dieu vivant ne rendra la vie qu'à ceux qu'il reconnaît pour siens, et parmi eux, l'auteur pense en premier lieu aux victimes des persécutions; Jérôme a déjà interprété ainsi cette indication, il écrit : « Morti tui, qui interfecti sunt propter te » c'est-à-dire « tes morts, ceux qui ont été tués à cause de toi ».

Ce passage date vraisemblablement d'un temps difficile pour le peuple de Jahvé, au moment des grands bouleversements qui ont précédé ou suivi les conquêtes d'Alexandre le Grand, au IV^e siècle probablement. A cette époque, la Palestine fut envahie à plusieurs reprises par des troupes étrangères et menacée par la famine. A Jérusalem, la communauté juive eut des difficultés croissantes avec le pouvoir perse et les peuples voisins; au sein même de la nation sainte, des divisions contribuèrent à rendre précaire la situation des « pieux », des « hasidim », et sans doute certains payèrent de leur vie leur fidélité à Jahvé. C'est à eux d'abord que la résurrection est promise. Jahvé reconnaît pour siens ceux qui persévèrent jusqu'à la fin; il ne les laissera pas, lui, le Dieu vivant, à jamais dans la poussière.

Ezéchiel a décrit minutieusement le miracle de la résurrection des ossements desséchés (Ez. 37). Le croyant esquisse ici une description un peu semblable; il indique comment, sous l'action de Jahvé, le retour à la vie s'opérera. Il imagine que le Dieu d'Israël fera tomber sur le sol sa rosée; grâce à la puissance revivificatrice de cette dernière, la terre mettra au monde les ombres. « La comparaison avec la rosée qui fait revivre les plantes est très belle. La nuit de la mort tombée sur les défunts est provisoire. L'aurore lui succédera, apportant la rosée, et la terre réenfantera les cadavres, de même que ressuscitent les fleurs, le matin, sous la rosée lumineuse de l'aurore. ² »

L'auteur utilise ici de vieilles traditions mythiques qu'il adapte à la révélation de Jahvé. La rosée joue, dans ce passage, le rôle tenu par l'Esprit dans la vision

¹ A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 99.

² J. STEINMANN, *op. cit.*, p. 356.

d'Ezéchiel; elle est, comme dans le livre d'Osée (6. 4 et notamment 14. 5 : « Je serai comme la rosée pour Israël, il fleurira comme le lis »), ainsi que dans d'autres passages de l'Ancien Testament (Mi. 5. 6; Ps. 110. 3 et encore Es. 66. 14) et les textes de Ras Shamra, associée à l'idée du renouvellement de la vie¹; ici elle est entièrement au service de Jahvé comme en témoigne l'expression חֶלְדָּה c'est-à-dire « ta rosée »; elle n'agit pas de façon indépendante. Le terme אורות qui doit être un pluriel d'intensité la caractérise; ce mot évoque les grands luminaires placés par Dieu dans la création (Gen. 1. 15 ss; 27. 28, 39). La rosée radieuse, dont parle le prophète, apporte donc la vie, elle est vivifiante comme la lumière ou la pluie et s'oppose aux ténèbres et à la poussière.

Alors la terre, fécondée par la puissance divine, enfantera les Rephaïm. Ce trait appartient au thème de la terre-mère, qui joue un rôle important dans l'imagination des hommes²; nous en trouvons l'écho jusque dans l'Ancien Testament (Ps. 139. 13 ss; 90. 2) : « La renaissance du mort s'effectue, à travers une maternité nouvelle, et en particulier par la maternité de la terre-mère. »³

La naissance apparaît souvent dans les mythes comme le fruit d'une coopération entre le ciel et la terre, elle résulte de l'union d'une divinité céleste avec celle-ci; ici la résurrection est une nouvelle naissance, due à la seule intervention de Jahvé, mais obligeant en quelque sorte la terre à rendre son butin; elle prend la forme d'un accouchement gigantesque.

En résumé, ce verset annonce donc la résurrection. Celle-ci, réservée aux morts de Jahvé, est l'œuvre du Dieu vivant, et semble s'accomplir par une sorte de maternité de la terre sous l'action de la rosée céleste.

B. Le contexte d'Es. 26. 19

Ces indications sont confirmées et complétées par les renseignements que nous donne le contexte d'Es. 26. 19, bien qu'il soit difficile de mettre les critiques d'accord sur l'interprétation qu'il convient de donner à l'ensemble d'Es. 26⁴.

¹ Cf. ci-dessus, p. 64 ss. C'est aussi cette signification qu'elle gardera dans les traditions juives postérieures (cf. Hen. 51. 1 ss; Bab. Hygigah 120; Bab. Sanhedrin 90b, etc., cités par P. KARGE, *op. cit.*, 1918, p. 568). Les textes talmudiques font allusion à la rosée de Dieu gardée au septième ciel, qui doit intervenir lors de la résurrection des morts; des poèmes en néo-hébreu expriment le vœu qu'elle sera envoyée par Dieu sur les ossements desséchés. Dans la littérature qaraïte comme dans les textes chrétiens, selon P. Karge, elle est souvent citée comme instrument de la résurrection (cf. par exemple Ephrem le Syrien, dans son homélie « De la résurrection des morts », chap. 5).

² M. ELIADE, *op. cit.*, chap. 7 : La terre, la femme, la fécondité, p. 210 ss.

³ E. MORIN, *op. cit.*, p. 110 ss.

⁴ P. LOHMANN trouve, dans les 21 versets qui composent le chapitre 26, une série de courts fragments sans lien réel les uns avec les autres; par contre, K. Marti estime que les v. 1 à 19 constituent une seule et même prière, qui peut se subdiviser en plusieurs strophes. Pour O. Procksch, il faut séparer un chant célébrant Jahvé et Jérusalem (1-6), d'une prière de la

Si les commentateurs sont loin de s'entendre sur la manière dont il faut diviser la première partie de ce chapitre, ils soulignent en général que ses derniers versets (v. 20 s et chap. 27. 1) n'ont guère de relations avec le passage précédent.

La variété des hypothèses émises à propos de ces péripécies nous indique la difficulté que rencontrent les exégètes lorsqu'il s'agit de les expliquer dans le détail. Il faut admettre que bien des points restent obscurs et que nos explications demeurent aléatoires. Certes, il est clair que les v. 1-6 célèbrent le salut que Dieu donne à sa ville et la victoire qu'il vient de remporter contre une cité qui se dressait orgueilleusement contre lui. La suite du chapitre contient une sorte de longue supplication à l'adresse de Jahvé, où s'expriment l'attente des justes qui espèrent voir ses jugements (v. 7 ss), la certitude que le peuple élu appartient en définitive à Jahvé seulement (v. 11 ss) et, comme la détresse semble croître sans cesse, l'espérance que Jahvé accomplira pour les siens le miracle de la résurrection (v. 15 ss).

Le peuple paraît partagé entre la confiance et l'impatience; il voit les marques des interventions libératrices de son Dieu, mais il exige une délivrance plus complète. Les temps sont durs, malgré la présence de Jahvé; le Dieu d'Israël n'agira-t-il pas enfin pour les siens ? Il ne faut pas nécessairement descendre à l'époque des Macchabées pour expliquer une pareille prière. Bien avant les persécutions d'Antiochus Epiphane, nous l'avons déjà indiqué, les Juifs ont rencontré de multiples difficultés, en particulier au moment des campagnes d'Alexandre; les livres d'Esdras et de Néhémie nous révèlent combien la situation a été délicate dès le retour de l'exil pour les vrais adorateurs de Jahvé; les événements ultérieurs n'ont fait qu'augmenter leurs souffrances; plus les siècles ont passé, plus le sort a semblé s'acharner contre le groupe des Jahvistes fidèles. La crise qui déchira le peuple de Dieu au II^e siècle est le point culminant d'une lutte qui se prépara longtemps à l'avance; les martyrs du temps d'Antiochus Epiphane ne sont ni les premiers, ni les derniers au sein du peuple élu ¹.

communauté dans la détresse (7-19), à laquelle répond un oracle (v. 20 s et chap. 27, v. 1, 12, 13). W. Rudolph déclare qu'après un hymne en l'honneur du Dieu de Jérusalem (1-6), nous avons un chant qui exprime la confiance et non la misère (7-12, 15-16b α, 13-14b); les v. 14a, 16b β, 19, n'appartiendraient pas au texte primitif.

J. Lindblom divise encore d'une autre manière le chap. 26 et pense que le v. 19 n'est pas original. Les v. 1-14 constituent un chant d'action de grâces où se retrouvent les thèmes classiques des hymnes de reconnaissance (appel à louer Dieu, motifs de reconnaissance, confession et prière). Cette péripécie est suivie par une complainte (v. 15-19), dont le dernier verset (v. 19) contient la réponse de Jahvé; il s'agirait d'un texte tardif, datant de l'époque macchabéenne. J. Lindblom pense retrouver dans ce passage des allusions à des événements mentionnés par l'historien juif Josèphe (massacres, ruines, famines, peuple décimé), qui doivent se situer au temps de Jonathan.

¹ Malgré toutes les questions que posent les chapitres 9 à 14 de Zacharie, il est possible de discerner dans ces oracles anonymes un écho des luttes et des souffrances de la communauté juive au lendemain des campagnes d'Alexandre.

Les fidèles juifs réclament que la justice de Jahvé se manifeste; il faut que la différence entre le juste et l'impie apparaisse aux yeux de toute la terre (v. 7 ss), et au besoin même après la mort. Les Hasidim qui ont payé de leur vie leur fidélité au Dieu d'Israël ne peuvent subir le même sort que leurs adversaires, qui sont aussi les ennemis de Jahvé; ceux-ci disparaissent à jamais, ceux-là seront rappelés à la vie. La justice divine implique la résurrection des « morts de Dieu », le v. 19 répond au v. 14, la destinée ultime des défunts dépend de l'attitude qu'ils ont prise de leur vivant à l'égard de Dieu.

Il nous semble donc faux de séparer les v. 14 et 19, comme le fait J. Lindblom. Le second se comprend par rapport au premier; ensemble ils montrent que l'opposition entre l'homme pieux et l'infidèle ne s'achève pas ici-bas, elle reste vraie pour l'avenir comme pour le présent; ainsi la mort — ce point est d'une extrême importance, car il va bouleverser les conceptions traditionnelles du peuple élu sur la vie et sur la mort — ne rassemble plus tous les humains dans une égale existence falote; elle n'est éternelle que pour ceux que Dieu châtie, elle devient provisoire pour les morts de Jahvé. La résurrection révèle que la justice de Dieu distingue entre celui qui le sert et celui qui s'oppose à lui. Parmi ces trépassés dont Jahvé détruit tout souvenir, se trouvent probablement les ennemis du peuple élu, les dominateurs étrangers qui ont usurpé une place qui ne revient qu'au Dieu d'Israël, et sans doute aussi les Juifs renégats qui ont fait cause commune avec les païens, en se montrant peut-être les plus hostiles à l'égard des fidèles observateurs de la Loi.

Dans sa prière, le croyant demande avec insistance à Jahvé de reconstituer son peuple décimé par la famine, la guerre et la persécution, d'étendre le territoire ridiculement petit où se tient encore la nation sainte (v. 15 ss); les souffrances d'Israël sont comparables à celles d'une femme qui accouche, mais enfanteront-elles le salut, comme le suppose O. Procksch¹, ou bien sont-elles inefficaces, comme le suggère le texte massorétique actuel? De toutes façons, il faut que Jahvé intervienne pour redonner des hommes à son peuple et manifester sa justice et sa puissance.

Les v. 20 s et 1 du chap. 27, contrairement à l'opinion de la majorité des critiques, constituent une véritable réponse à cette prière, s'il faut en croire une ingénieuse étude d'A. Lods². Le Dieu d'Israël annonce aux Hasidim que le jugement du monde va commencer. Il conseille à ses fidèles de se cacher pendant que sa colère divine passera sur la terre, comme autrefois dans les cités des Egyptiens (v. 20). Jahvé sort en effet de sa demeure céleste pour punir les crimes de l'humanité; la terre doit révéler les fautes des hommes; le sang des

¹ O. PROCKSCH, *com. ad loc.*, corrige le v. 18 ainsi : רַחֵם יִשְׁעוֹת et évoque ici les douleurs eschatologiques qui, selon la tradition apocalyptique (cf. Mat. 24. 8; Mc. 13. 8, etc.) marqueront la fin d'un monde et la venue du règne messianique.

² A. LODS, « La victoire sur le Léviathan », *CRAIBL*, 1943, p. 284 ss.

victimes crie vengeance, il ne sert à rien de le couvrir de poussière. Le sol lui-même témoigne contre les coupables (v. 21). Ce verset suggère que du sang innocent a été répandu dans le pays, celui des Juifs fidèles sans doute, exécutés iniquement, mais que Jahvé reconnaît comme ses morts et pour lesquels il accomplira le miracle de la résurrection.

Es. 27. 1 annonce en effet, selon l'exégèse d'A. Lods, que la porte de l'enfer n'est plus fermée, le monstre qui la surveille a disparu, les morts peuvent donc librement accéder au monde des vivants. Le Léviathan a été frappé par Jahvé lui-même; ce monstre en qui les critiques ont longtemps vu une puissance politique, ou même les trois empires du Moyen-Orient : l'Assyrie, l'Egypte et la Perse, ne serait autre en effet qu'une force démoniaque retenant, d'après certaines traditions phéniciennes dont Es. 27 serait l'écho, les morts dans le Sheôl, une sorte de Cerbère qui garderait définitivement les défunts dans le royaume des ombres. Le Dieu d'Israël blesse à mort la bête, les Rephaïm peuvent alors remonter de l'Hadès et la terre enfanter les nouveau-nés de Dieu.

Les v. 20, 21 du chap. 26 et 1 du chap. 27 correspondent ainsi exactement aux vœux des croyants : Dieu venge le sang des martyrs; Jahvé force la porte du monde souterrain en maîtrisant le Léviathan; ses fidèles peuvent se relever de terre.

Le chap. 26, malgré les nombreuses difficultés qu'il offre, et qui sont loin d'être résolues, confirme dans l'ensemble l'explication du v. 19; celui-ci prend toute sa signification lorsqu'il est replacé dans la prière des partisans de Jahvé, que Dieu reçoit favorablement.

C. Conclusion

Il faut lire Es. 26. 19 en tenant compte de son contexte, et en particulier des v. 8, 14, 21 et 1 du chap. 27. Il date de la même époque que l'apocalypse d'Esaië, donc vraisemblablement du IV^e siècle.

Sous la forme d'un vœu, Es. 26. 19 annonce la résurrection des morts; celle-ci reste réservée à quelques membres du peuple élu, peut-être seulement aux martyrs; elle est refusée non seulement aux païens, mais également sans doute aux Juifs impies dont Jahvé efface le souvenir (v. 14).

La résurrection concerne ici réellement le renouvellement de la vie des défunts, elle est doublement l'œuvre de Jahvé; car d'une part le Dieu d'Israël répand une force vivifiante sur la terre, et de l'autre, il détruit le monstre qui garde l'entrée du Sheôl.

La résurrection ne semble pas être une notion absolument nouvelle pour l'auteur de la prière; celui-ci exprime probablement ici l'opinion des Juifs pieux. Elle apparaît comme une possibilité déjà entrevue et maintenant précisée,

plutôt que comme une « création ex nihilo ». Es. 26. 19 implique donc que, au IV^e siècle, des croyants ont pu admettre la possibilité d'une vie nouvelle après la mort.

La résurrection est liée particulièrement à une exigence de la justice; le sort des morts de Jahvé ne peut être identique à celui de ses ennemis. Elle concerne en premier lieu les martyrs. Elle ne doit pas permettre avant tout la multiplication du peuple comme certains le pensent, mais la rétribution des fidèles; elle témoigne aussi du pouvoir de Jahvé sur les forces de mort; elle révèle en même temps la sollicitude du Dieu d'Israël qui n'oublie pas les siens, même quand ils sont couchés parmi les morts, et sa justice, qui doit se manifester d'une façon éclatante au dernier jour; elle est donc au service du Dieu vivant.

La résurrection ne dépend que de Jahvé. L'auteur d'Es. 26. 19, pour exprimer l'inexprimable, l'action de Dieu sur les morts, utilise des images qui appartiennent au langage mythique de tous les temps; la rosée, la terre-mère, le Léviathan, sont autant de notions empruntées au monde ambiant, qui enrichissent peut-être la vision du prophète, mais ne la déterminent pas. La résurrection découle non des forces naturelles, mais uniquement de l'intervention du Dieu vivant, elle est enfin un événement décisif qui appartient au drame eschatologique.

DANIEL 12. 23 : « BEAUCOUP RESSUSCITERONT... »

A. Introduction

D'une manière générale, les spécialistes de l'Ancien Testament admettent que le livre de Daniel a été composé, dans son ensemble, aux environs de l'an 165 avant Jésus-Christ, avant la purification du Temple de décembre 164, alors que la révolte des Macchabées contre Antiochus Épiphane a déjà éclaté, mais n'a pas encore remporté des succès décisifs.

L'auteur se réfère sans doute à de nombreuses traditions, dont certaines sont fort anciennes et peuvent avoir une origine babylonienne ou perse; il retravaille les matériaux qu'il utilise pour composer un ouvrage destiné à soutenir les Juifs orthodoxes persécutés à la fois par l'autorité séleucide et par leurs frères partisans de l'hellénisme. Son ouvrage entend rappeler que le Dieu des pères conduit l'histoire du monde; malgré tous les démentis de l'heure présente, la fin des tyrans est proche, un salut glorieux attend ceux qui persévéreront jusqu'à la fin sur la voie de la fidélité.

Daniel apparaît lui-même comme le type de l'homme pieux, l'illustration du « Hasid » que Jahvé délivre de graves dangers. A une communauté susceptible de se décourager au milieu de difficultés croissantes, l'auteur du livre de

Daniel donne le mot d'ordre de tenir bon, puisque la victoire finale du Dieu des Juifs ne fait aucun doute; à cet effet, il brosse à plusieurs reprises le tableau des événements passés et à venir, qui conduisent inévitablement à la manifestation de la royauté du Dieu vivant et au triomphe de ceux qui seront demeurés jusqu'au bout avec lui.

Les divers problèmes littéraires, linguistiques et théologiques posés par le livre de Daniel ont été souvent étudiés, sans qu'on puisse affirmer qu'ils soient aujourd'hui résolus; il suffit pour s'en convaincre de consulter quelques mises au point récentes ¹.

Les critiques estiment en général que les chapitres 10 à 12 constituent une des grandes subdivisions de l'ouvrage. Elle commence par l'évocation d'une série d'événements, dont le caractère est d'une telle précision qu'elle permet de les identifier, et s'achève, avec le chapitre 12, par une brève description de la fin des temps, qui fait écho à d'autres tableaux eschatologiques, en particulier au chapitre 7. C'est donc dans un contexte nettement orienté vers l'ultime achèvement de l'histoire humaine que se trouve affirmée, pour la première fois, et non plus seulement souhaitée comme dans Es. 26. 19, la résurrection des morts. Celle-ci est liée à la venue du Royaume de Dieu, ou, pour reprendre une indication du chapitre 7, à la remise de la domination du monde au peuple des saints du Très-Haut (v. 18 et 27 s). « Le règne, la domination et la grandeur de tous les royaumes qui sont sous les cieux seront donnés au peuple des saints du Très-Haut, son règne est un règne éternel. » Elle coïncide donc avec le triomphe définitif de la cause de Jahvé et des siens.

Certains auteurs, comme P. Volz, M. A. Beek, F. Nötscher, W. Baumgartner, constatent que Dan. 12. 1-3 n'a pas de lien particulier avec son contexte; ces versets seraient alors soit le fragment d'une ancienne apocalypse, inséré après coup dans les chapitres 10 à 12 (P. Volz, W. Baumgartner), soit une note marginale dans laquelle se manifeste une influence perse (B. D. Eerdmans, cité par M. A. Beek). Quoi qu'il en soit, nous avons ici un texte qui annonce pour la première fois, sans équivoque, la résurrection des morts ²; ce passage, unique dans l'Ancien Testament, marque à la fois l'aboutissement d'une longue recherche et le début d'une façon nouvelle de comprendre la destinée humaine. La déclaration contenue dans Daniel 12. 2 s a été rapidement adoptée par une partie du judaïsme. Ce fait indique que les esprits étaient prêts à l'accueillir, car, quoique bouleversant de très vieilles notions, elle correspondait aux aspirations profondes du peuple élu.

¹ W. BAUMGARTNER, « Ein Viertel Jahrhundert Danielforschung », *TR*, 1939, p. 59-83, 125-144, 201-228; A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, 1950, p. 830 ss; H. H. ROWLEY, « The Unity of the Book of Daniel », *The Servant of Lord and other Essays on the O. T.*, Londres 1952.

² Pour quelques auteurs, comme W. Baumgartner, J. Lindblom, Dan. 12. 2 s est le plus ancien témoignage en faveur de la résurrection des morts; Es. 26. 19 lui serait postérieur.

B. Le texte de Daniel 12. 2 s

- V. 2 : « Et parmi ceux qui dorment dans le pays de la poussière, de nombreux se relèveront,
Les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle.
- V. 3 : Les sages brilleront comme la splendeur de la voûte céleste,
Et ceux qui auront justifié une multitude, comme les étoiles, d'éternité en éternité. ¹ »

C. La signification de Daniel 12. 2 s

L'expression « en ce temps-là », au début du chapitre 12, indique un élément nouveau dans le développement des chapitres 10 ss; l'histoire fait tout à coup place à l'eschatologie. Il s'agit désormais des ultimes heures d'un monde qui s'écroule, et sur les ruines duquel un ordre nouveau s'instaure. L'auteur esquisse un schéma qui sera sans cesse repris par les apocalyptiques juives et chrétiennes : le mal va en empirant, les puissances démoniaques se déchaînent, la détresse atteint son point culminant. Soudain, la situation change du tout au

¹ G. BEHRMANN, *HKAT*, 1894; K. MARTI, *KHC*, 1901; M. HALLER, *SAT*, 1914; J. A. MONTGOMERY, *ICC*, 1927; P. VOLZ, *Die Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, p. 9 ss (nouv. édition 1934); M. A. BEEK, *Das Danielbuch*, Leiden 1935, p. 45 s, 89 s; A. BENTZEN, *HAT*, 1937, 2^e édit, 1952; F. MACLER, *B.C.*, 1947; H. L. GINSBERG, « The oldest Interpretation of the Suffering Servant », *VT*, 1953, p. 400 ss; cf. encore *VT* 1954, p. 274; P. I. DE MENASCE, *B.J.*, 1954; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 150 ss; E. SELLIN, *op. cit.*, p. 262 ss; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 163 ss.

Au v. 2, il faut traduire אֲדָמַת-עָפָר par « au pays de la poussière », c'est-à-dire le Sheôl où règne la poussière, עָפָר désigne souvent l'empire des morts) et non, comme la version Segond ou encore le P. de Menasce, « dans la poussière de la terre ».

הָרָפוּת, l'opprobre, est peut-être une glose. דִּרְאוֹן ne se trouve qu'ici et dans Es. 66. 24. Dans ce passage, les pieux contemplent les cadavres des impies qui se décomposent sous leurs yeux, sans doute dans la vallée de Hinnon, גִּי-הַנֶּזֶם (Jér. 7. 31 s; Néh. 11. 30); un lieu maudit, parce qu'il s'y accomplissait autrefois des sacrifices humains (Jér. 7. 31 s; 2 R. 23. 10), et qui donna son nom à la géhenne (Mat. 5. 29).

L'idée que les justes brilleront comme des étoiles (v. 3), ou même seront des étoiles, se retrouve dans le judaïsme postbiblique (Hén. 104 ss; 4 Esdr. 7. 97 et 125; Baruch 51; Hén. sl. 667; cf. encore Sap. 3. 7; Hén. 51. 5; 108, 11 ss; Ps. Sal. 3. 12; Mat. 13. 48) et provient peut-être d'une religion astrale. Les הַמְּשֻׁלִּים sont les sages, les « doctes » (P. de Menasce);

nous proposons de traduire, avec P. de Menasce, en tenant compte de l'expression suivante : « les maîtres de justice ». Les הַמְּצַדִּיקִים, littéralement les « justifiants »; (dans la LXX, les οἱ συνιέντες et les οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου), non seulement « ceux qui auront enseigné la justice », mais ceux qui, par leurs paroles et leur attitude, peut-être même leur martyre, auront justifié un grand nombre d'hommes (cf. 11. 33 s). P. VOLZ se demande même s'il faut entendre ce terme dans le sens d'une souffrance substitutive, ou d'un trésor des mérites (cf. 2 Macc. 7. 36 ss).

tout, la fin des oppresseurs est imminente, les fidèles ou les élus sont sauvés, et sur eux rejaillit la gloire du Dieu vainqueur.

Le v. 1 évoque le drame final de l'histoire humaine; les douleurs inouïes de ce temps ¹, la présence d'un envoyé de Dieu auprès des croyants ², le salut de ceux, qui, comme les habitants enregistrés dans leur cité ³, sont inscrits dans le livre de Dieu ⁴. Au dernier jour, un triage s'opérera parmi les vivants, tous ne disparaîtront pas avec l'ancien monde, un certain nombre sera sauvé.

Les v. 2 s se préoccupent du sort de ceux qui sont morts avant ce jugement. Ils affirment la résurrection d'une partie d'entre eux. Il est vraisemblable, mais non certain étant donné la brièveté du texte, de voir parmi ces derniers, d'une part ceux qui sont restés jusqu'à la fin fidèles à Jahvé et ont parfois payé de leur vie leur attachement à la loi divine; de l'autre ceux qui, reniant les traditions ancestrales, ont volontairement ou non, provoqué la persécution contre les « Hasidim ».

Ici encore, comme dans Es. 26. 19, la justice du Dieu vivant exige que la situation finale des justes soit autre que celle des renégats. La résurrection rend possible la rétribution qui, vu les circonstances, est repoussée dans l'au-delà. Tôt ou tard doit éclater la différence entre celui qui a renoncé à sa sécurité ou même à sa vie pour le Dieu des Juifs, et celui qui a préféré suivre les sollicitations du monde. Au temps des Macchabées, il devient impensable, alors que tant de martyrs sont tombés pour la cause de Jahvé, que persécuteurs et persécutés se retrouvent tous dans un morne Sheôl. Dan. 12. 2 s va même plus loin que le texte d'Es. 26. 19 : il montre que les « Hasidim » réclament le châtiment des coupables; les impies ne peuvent être simplement privés de la vie comme toute créature humaine, il faut qu'ils soient punis d'une manière positive. Ils ressuscitent donc pour connaître un opprobre qui n'aura pas de fin. La colère du Dieu méprisé ne les atteint plus seulement à travers leurs descendants ou leur cadavre, elle les frappe personnellement et directement.

La concision du passage ne permet pas de préciser en quoi consiste l'horreur éternelle, דְּרָאָן (le terme est sans doute repris d'Es. 66. 24), dont souffriront les méchants. L'auteur n'insiste d'ailleurs pas sur ce point; il se soucie davantage du sort des croyants. Plus tard, les apocalypses n'observeront pas la même discrétion, et se plairont à dépeindre les maux atroces réservés aux damnés dans la géhenne; leurs descriptions frapperont l'imagination populaire et fausseront la compréhension, en particulier au moyen âge, du message biblique ⁵.

¹ Joël 2. 2; Jér. 30. 7; Mat. 24. 21; Mc. 13. 19; Ass. Moïse 8. 1; Ap. 16. 18.

² Dan. 10. 13; Zach. 3. 1 ss; Ap. 12. 7 ss; Jude 9.

³ Jér. 22. 30; Ez. 13. 19; cf. les listes dans les livres d'Esdras et de Néhémie.

⁴ Ex. 32. 32; Ps. 69. 29; Es. 4. 3; Ps. 139. 16.

⁵ J. HUIZINGA, *Le déclin du moyen âge*, Paris 1932, trad. franç., p. 164 ss.

Les justes seront rappelés à la vie¹, ils n'auront plus à craindre la mort, leur résurrection est définitive, לְחַיֵּי עוֹלָם. Il semble qu'il faille distinguer parmi eux une certaine catégorie, bénéficiant d'un honneur particulier ; en effet, les מְשֻׁכְּלִים et les מְצַדִּיקִים הָרַבִּים brilleront comme les étoiles. Ils participeront ainsi, comme le Messie, à la gloire de Jahvé, la splendeur divine se reflètera sur eux comme sur l'Elu de Jahvé².

Les מְשֻׁכְּלִים et les מְצַדִּיקִים sont sans doute les « maîtres de justice », ceux qui ont enseigné l'Israël fidèle à demeurer dans la justice, c'est-à-dire à suivre les lois divines, à marcher malgré toutes sortes de pressions sur les traces des Pères, selon les règles fixées par l'Alliance unissant le peuple élu à Jahvé³. Leur parole et plus encore leur attitude ont conduit les croyants sur le droit chemin; leur martyre (Dan. 11. 33 ss; 2 Macc. 6. 18 ss; 7. 1 ss, etc.) a conféré une autorité irréductible à leur enseignement; il n'est pas impossible qu'il ait eu une vertu expiatoire aux yeux des croyants.

Il est frappant de constater que les termes מְשֻׁכְּלִים, מְצַדִּיקִים, רַבִּים, se retrouvent, sous une forme ou une autre, dans le dernier des Cantiques du Serviteur. L'auteur de Dan. 12. 2 s se réfère sans doute à ce texte, il identifie le Serviteur au groupe des fidèles qui, éclairés par Jahvé, instruisent le peuple et vont même jusqu'à se sacrifier pour le purifier, à ces « maîtres de justice » qui attendent, malgré les persécutions, le triomphe de leur cause, et voient se réaliser dans leur destinée la mystérieuse prophétie d'Es. 53; Dan. 12. 2 s serait ainsi une première interprétation de ce chant, il révèle où les Hasidim ont notamment trouvé l'assurance de leur avenir glorieux. Le livre d'Esaïe leur expliquait en effet, à la fois, leur détresse présente et leur succès final⁴.

L'auteur de Dan. 12. 1 ss ne parle que brièvement de la résurrection. Il affirme le fait, mais ne s'étend pas sur la réalisation. Cette concision suggère que ses lecteurs savent de quoi il retourne. La proclamation que les morts se réveilleront ne paraît pas être une nouveauté absolue au temps des Macchabées.

Il s'agit dans ce texte, de la résurrection d'une partie, מֵן, des trépassés. Les Juifs ne viendront que tardivement, et non sans hésitation, à l'idée d'une

¹ Parmi eux se trouvera Daniel (Dan. 12. 13).

² W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 158 s.

³ Les « sages justifiant » sont pour le Talmud : les maîtres d'Israel; pour Eben Ezra, les hommes de la Mishna; pour J. A. Montgomery, les Assidéens, les pieux, le parti des pharisiens.

⁴ H. L. GINSBERG, « The Oldest Interpretation of the Suffering Servant », *VT*, 1953, p. 400 ss. Des points de contact entre Es. 53 et la communauté de Qumran ont d'autre part été récemment relevés (M. DELCOR, *VT*, 1954, p. 219); il semble donc que pour les Juifs demeurés fidèles à Jahvé, en dépit de la difficulté des temps, les cantiques du Serviteur aient pris une signification particulière, dont nous trouvons maints échos dans le judaïsme biblique et extra-biblique.

résurrection universelle¹. Les trépassés appelés à la vie ou à la honte éternelles, sont vraisemblablement des Juifs, les meilleurs et les pires éléments du peuple élu; la masse ne paraît pas intéressée par un événement qui permettra de récompenser les Hasidim et de punir les impies; les tièdes demeureront donc dans la poussière. C'est une question de justice qui exige la résurrection, elle seule répond en particulier au problème posé par la mort des plus fidèles serviteurs du Dieu vivant. « Les martyrs ressusciteront », telle est la vérité qui s'impose alors aux Hasidim persécutés; le sang des témoins brise les liens du Sheôl; celui qui perdra sa vie à cause de Jahvé la retrouvera². La victoire finale de Jahvé ne laissera pas ses adorateurs dans le pays de la poussière; ceux qui l'auront servi ici-bas seront réunis à lui et vivront dans la splendeur de sa présence.

D. Conclusion

Dans Dan. 12. 2 s se trouve la première affirmation claire de la résurrection des morts, mais la manière dont l'auteur en parle laisse supposer que l'idée est moins nouvelle qu'elle ne le paraît. La préoccupation d'une victoire sur la mort est plus ancienne que le texte de Daniel.

La résurrection n'est pas, d'après ce passage, universelle; elle concerne avant tout le peuple élu, et seulement une partie de ses membres trépassés, les Hasidim décédés avant le triomphe du Dieu des Juifs, et les renégats qui ont échappé à sa colère.

La résurrection rend la rétribution possible même après la mort, elle permet notamment le châtiment des adversaires de Jahvé et la glorification de ses plus fidèles partisans, en particulier des « maîtres de justice » qui ont enseigné le peuple à observer les commandements divins.

La résurrection concerne donc particulièrement les fidèles adorateurs du Dieu d'Israël; Dan. 12. 2 s apparaît ici comme une interprétation du dernier cantique du Serviteur de Jahvé et permet d'entrevoir comment les indications concernant le sort dernier de l'Elu de Dieu ont été comprises à l'époque des Macchabées; Jahvé arrachera ses serviteurs aux ténèbres et les fera habiter dans sa gloire.

Enfin, la résurrection affirmée dans Dan. 12. 2 s n'est pas le résultat de déductions savantes, elle est une conséquence du martyre des Hasidim, le fruit des luttes et des souffrances d'un peuple opprimé pour sa foi; elle n'a pas été élaborée par les théologiens, mais imposée par les martyrs qui, en mourant, osent proclamer : « C'est de Dieu que j'ai reçu ces membres, c'est pour ses lois que

¹ H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar z. N. T.*, 1928, tome 4, *excursus* : « Allgemeine teilweise Auferstehung », p. 1166-1198.

² 2 Macc. 7. 9, 11 s, 13 s, 23, 29, 36 s; 12. 43 s; 14. 46.

j'en fais le sacrifice, et c'est par lui que j'espère les recouvrer » (2 Macc. 7. 11). Nous aurons l'occasion de revenir sur le lien entre le martyre et la résurrection, que nous avons déjà pressenti dans Es. 26. 19 et que nous relevons ici, à propos de Daniel 12. 2 s et des victimes d'Antiochus Epiphane ¹.

* * *

Au cours de ce chapitre, nous avons relevé plusieurs textes importants qui affirment, chacun à sa manière, la possibilité ou la réalité d'une victoire du Dieu vivant sur la mort, et la résurrection, partielle sinon générale, des trépassés. Nous reparlerons de ces témoignages dans notre troisième partie. Signalons cependant leur extrême variété, tant au point de vue de la forme que du fond. Déjà nous remarquons qu'ils s'échelonnent sur six siècles d'histoire au cours desquels le peuple élu a subi bien des transformations; ainsi Os. 6 et 13 datent de l'époque royale, Ez. 37 et Es. 53 ont été écrits pendant l'exil, Es. 25 et 26, Dan. 12, appartiennent aux documents les plus récents de l'Ancien Testament, du 14^e ou même du 11^e siècle avant Jésus-Christ.

Ces textes répondent d'autre part à des préoccupations différentes; les contemporains d'Osée et d'Ezéchiél se soucient de l'avenir de la nation sainte; les auteurs de l'apocalypse d'Esaïe et du livre de Daniel songent au sort des membres fidèles du peuple élu décédés avant le triomphe final de leur Dieu; le Deutéroésaïe s'inquiète de la réhabilitation du Serviteur de Jahvé. Notons encore que Es. 26 et Dan. 12 sont d'accord pour envisager la résurrection des Hasidim, parce que Jahvé ne peut, dans sa justice, condamner au même Sheôl ses adorateurs et ses adversaires; mais ce que le premier passage exprime sous la forme d'un vœu encore timide, le deuxième l'affirme clairement, comme un fait certain. Rappelons une autre différence: Osée et Ezéchiél se trouvent dans une situation inverse: le premier doit lutter contre l'optimisme léger de ses interlocuteurs, qui confondent le Dieu d'Israël avec une divinité agraire quelconque; le second se heurte au désespoir tenace des exilés, qui refusent d'admettre la possibilité d'une rénovation du peuple élu. Dans le premier cas, le thème de la résurrection est emprunté au paganisme ambiant, et Osée le repousse; dans le second cas, il est fondé sur la puissance créatrice de Jahvé et Ezéchiél en brosse le tableau saisissant.

Bref, nous devons tenir compte de cette diversité quand nous chercherons à comprendre comment le peuple de Dieu a été amené à croire à la résurrection des morts. Toute explication qui méconnaîtrait la variété des témoignages de l'Ancien Testament nous paraît *a priori* fausse; les textes nous invitent eux-mêmes à admettre des causes multiples à la naissance et au développement de la croyance au réveil des trépassés.

¹ Cf. encore sans doute Es. 53; cf. ci-dessous p. 173 s.

CHAPITRE III

« RIEN NE PEUT NOUS SÉPARER DU DIEU VIVANT... »

Il reste à examiner quelques passages de l'Ancien Testament, dont l'interprétation a été et est encore fort discutée : il s'agit des Psaumes 16, 49 et 73, et du chapitre 19 du livre de Job. Certains exégètes estiment que dans ces textes — dont la lecture est d'ailleurs difficile — se trouve exprimée soit l'attente de la résurrection, soit la certitude de l'immortalité du croyant; d'autres pensent au contraire, que les versets en question ne disent rien de plus que ce qu'affirme l'ensemble de l'Ancien Testament, à savoir que Dieu peut arracher *in extremis* ses fidèles à la mort; ses interventions salvatrices se situent donc ici-bas et non dans l'au-delà. Chaque cas doit être examiné pour lui-même, avant que nous puissions essayer de donner une réponse générale à cette question.

PSAUME 16. 9-11 :

« JAHVÉ EST MON BIEN... AUSSI JE REPOSE EN PAIX »

La plupart des commentateurs, par exemple B. Duhm, H. Gunkel, C. A. Briggs, A. T. Nikolainen, etc., estiment que ce psaume est postérieur à l'exil; cependant, pour A. Weiser, il présuppose l'existence du premier Temple. J. Steinmann rapproche certaines de ces expressions du culte égyptien; son auteur aurait appartenu à une juiverie vivant dans le Delta.

A. Le texte

- V. 9 : C'est pourquoi mon cœur se réjouit, et mon âme jubile.
Même ma chair reposera en sécurité.
- V. 10 : Car tu n'abandonneras pas mon âme dans le Sheôl,
Tu ne laisseras pas ton fidèle voir la fosse;
- V. 11 : Tu me feras connaître le chemin de la vie.
Devant ta face il y a d'abondantes joies,
Des délices éternelles à ta droite. ¹ »

¹ C. A. et E. G. BRIGGS, *ICC*, 1906/7; W. STAERK, *SAT*, 1911; B. DUHM, *KHC*, 1922; P. VOLZ, « Zum Verständnis von Psalm 16 und Psalm 130 », *Marti-Festschrift, BZAW*, 1925, p. 287 ss; H. GUNKEL, *HKAT*, 1926; E. KÖNIG, *Die Psalmen*, 1927; R. KITTEL, *KAT*, 1929; H. SCHMIDT, *HAT*, 1934; CH. MERCIER, *B.C.*, 1947; E. PODECHARD, *Le Psautier*, tome I, 1949;

B. L'ensemble du Psaume 16

Ce cantique est un psaume de confiance. L'auteur exprime son bonheur d'être en communion avec le Dieu vivant; il a goûté grâce à elle une joie paisible, il a trouvé la source d'une véritable et inépuisable félicité. Jahvé est son Seigneur, son bien suprême, son refuge, sa part. Bref, il est tout pour lui; aussi la présence du Dieu d'Israël est, pour ce Hasid, la raison d'être de son assurance et de son allégresse.

Le psaume s'ouvre par une requête, le croyant demande à Dieu de le garder, au milieu de l'idolâtrie qui sévit autour de lui, il cherche auprès de lui un refuge et des conseils.

Ce cantique, où s'exprime donc l'attachement absolu du fidèle pour le Dieu d'Israël, se divise en trois strophes. Dans la première (v. 1-4) l'auteur déclare à Jahvé : « Tu es tout pour moi. » Il fait appel à lui, s'éloigne de ceux qui se livrent à des pratiques païennes, recherche par contre la compagnie des hommes consacrés à Dieu (v. 3)¹; deux groupes semblent se trouver en présence : l'un est constitué par des Israélites séduits par le paganisme, l'autre par les partisans de Jahvé, au nombre desquels il faut compter le psalmiste.

La seconde strophe (v. 5-8) développe l'affirmation du croyant qui, pour indiquer ce que représente Jahvé pour lui, se sert d'images empruntées au langage cultuel et juridique de son peuple. Il déclare que le Dieu vivant est

A. WEISER, *ATD*, 1950; R. TOURNAY - R. SCHWAB, *B.J.*, 1950; G. VON RAD, « Gerechtigkeits und Leben in den Psalmen », *Festschrift f. A. Bertholet*, 1950, p. 432 ss; J. STEINMANN, *Les Psaumes*, 1951; H. J. FRANKEN, *The mystical Communion with JHWH in the Book of Psalms*, Leiden 1954, p. 70 ss; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 165 ss; C. BARTH, *op. cit.*, p. 153 ss; E. SELLIN, *op. cit.*, p. 282; A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 121, etc.

V. 9 : כְּבוֹדִי peut signifier « mon âme ». Certains critiques, comme H. Gunkel, ont corrigé en כְּבֹדִי, c'est-à-dire « mon foie ».

V. 10 : שֶׁחַת désigne d'abord le piège à bête, c'est l'équivalent du Sheôl. La LXX a traduit שֶׁחַת par διαφθορά, c'est-à-dire « corruption ».

C'est dans ce même sens que les auteurs du Nouveau Testament ont compris ce terme (Act. 2. 25-31 et 13. 35); alors que le psalmiste envisage que Jahvé ne laissera pas mourir son adorateur, les versions suggèrent que Dieu ne permettra pas au cadavre de se décomposer.

V. 11 : אֶרֶץ חַיִּים, le sentier de la vie, se retrouve dans la littérature sapientiale israélite (Prov. 5. 6; 10. 17; 15. 24), et proviendrait de l'Égypte.

La LXX a lu πληρώσεις, c'est-à-dire תִּשְׂבֹּעַ au lieu de שָׂבַע, c'est-à-dire « tu me rassasieras ». נָעַח, « à toujours », insiste sur le fait que les délices divines ne sont pas près de tarir.

¹ Ce dernier verset est d'ailleurs l'objet d'interprétations différentes. Pour E. PODECHARD, par exemple, « les saints » désignent avec ironie les idolâtres, et non les Hasidim; selon R. Tournay O. P. ce seraient les lieux sacrés où se célèbrent des cérémonies plus ou moins magiques; par contre, pour W. Staerck, E. König, C. A. Briggs, etc. les קְדוֹשִׁים sont les partisans de Jahvé; cf. encore H. J. FRANKEN, *op. cit.*, p. 71 ss.

sa part, יְהִי. L'expression remonte à l'institution du partage de la terre arable et rappelle les noms donnés à certains membres du peuple élu, tels le père de Jérémie (Jér. 1. 1), le grand-prêtre sous Josias (2 Rois 23. 4)¹, qui peuvent avoir la signification d'une confession de foi. Cette déclaration, précisée par le v. 6, évoque les rites du partage de la Terre sainte entre les tribus d'Israël (Nb. 26. 55 s; 34. 13; Jos. 13. 7), et particulièrement la situation des Lévites, qui n'ont pas reçu une part du pays, mais dont Jahvé lui-même est le lot et la possession (Deut. 10, 9; Nb. 18. 20 ss). Le psalmiste spiritualise ici une ancienne tradition; il indique que le plus grand des biens, la présence du Dieu vivant, lui a été donné, sans qu'il y soit pour rien.

Jahvé est aussi sa coupe. Cette seconde comparaison renforce la première. Partager la coupe avec quelqu'un, tout particulièrement pour un Sémite, signifie unir son sort au sien. Le croyant montre ainsi combien les liens qui l'attachent à Jahvé sont profonds; entre le Hasid et son Dieu règne une véritable intimité. Le psalmiste, fort de cette communion, marche en paix, et s'entretient nuit et jour avec le Dieu d'Israël².

La dernière strophe (v. 9-11) reprend le même thème : joie, repos, bonheur, mais vu en fonction de l'avenir. Demain comme aujourd'hui, la présence de Jahvé éclaire la vie du fidèle; grâce à elle, il ne craint rien, pas même la mort, il marche sur le chemin de la vie, son allégresse n'a pas de fin.

Il nous faut maintenant préciser la portée des expressions contenues dans les versets 9 ss.

C. La signification des v. 9-11

L'auteur du livre des Actes, rappelons-le, cite à deux reprises ce texte : d'abord dans le discours de Pierre, le jour de la Pentecôte (Act. 2. 25 ss), ensuite dans la déclaration de Paul à Antioche de Pisidie (Act. 13. 35).

Selon l'interprétation apostolique, l'auteur du psaume, qui est David, annonce ici la résurrection de Jésus-Christ. Pierre précise que le souverain israélite prédit qu'il ne verra pas, non la mort, mais la corruption, comme l'indique la version grecque; il ne parle donc pas de lui-même, puisqu'il est décédé et que son sépulcre est connu, mais d'un de ses descendants (v. 31). Paul a la même compréhension du texte, il dit en effet : « Or David, après avoir en son temps servi au dessein de Dieu, est mort, a été réuni à ses pères et a vu la corruption. Mais celui que Dieu a ressuscité des morts n'a pas vu la corruption » (Act. 13. 35 ss). Ainsi pour l'Eglise primitive, qui lit ce psaume dans sa traduction grecque, ce passage annonce Pâques.

¹ Cf. encore 2 R. 18. 18; 1 Chr. 6. 13; Neh. 8. 4, etc.

² Selon H. J. FRANKEN, *op. cit.*, p. 71 ss, les versets 7 et 8 feraient allusion à une certaine technique « pour créer l'expérience religieuse », pour susciter l'illumination intérieure. Certains Hasidim pratiquaient, selon lui, des exercices spirituels dans cette intention.

Les exégètes sont loin d'être d'accord entre eux sur la signification précise de ces versets. Les uns, à l'encontre de la tradition ecclésiastique, estiment que, selon le texte hébreu, l'auteur exprime simplement la certitude que Jahvé ne le fera pas mourir prématurément. Il ne redoute pas la « mauvaise mort », sa piété en est en quelque sorte garante. Il ne serait nullement question ici de résurrection ou d'immortalité; c'est l'opinion notamment de H. Gunkel, et encore récemment, de C. Barth.

D'autres critiques pensent que ce psaume manifeste davantage que le simple espoir de mourir à un âge avancé; le psalmiste irait plus loin que la plupart des croyants d'Israël : il souhaite que la mort ne brise pas les liens qui l'unissent à Jahvé. Ainsi, selon C. A. Briggs, le Hasid désirerait demeurer dans un lieu particulier du Sheôl, en communion avec le Dieu d'Israël. Pour Ed. König et R. Kittel, ces versets impliquent le pressentiment, sinon l'affirmation, d'une vie bienheureuse dans l'au-delà; J. Steinmann appelle cette prière « le psaume de l'immortalité », et pense que l'auteur contemple Jahvé, comme les morts égyptiens le dieu Osiris.

Il semble que le psalmiste ne pense pas à la résurrection; celle-ci demeure en dehors de ses préoccupations. Il n'imagine pas davantage une sorte d'enlèvement dans l'au-delà, comme le suggère P. Volz ¹, il fait confiance à Dieu pour l'avenir comme pour le présent. Le fait lui importe plus que de savoir comment Jahvé restera en communion avec lui, remarque justement A. Weiser. Il ne redoute pas une mort subite, brutale; il faut même aller plus loin : il n'a pas peur de la mort; non pas qu'il estime devoir vivre éternellement, mais grâce à la présence du Dieu vivant, le problème de la mort devient secondaire; celle-ci s'efface en quelque sorte, elle s'éloigne. Le Hasid qui vit de Dieu, pour Dieu, en Dieu, ne regarde plus à la mort comme à une réalité menaçante et présente; en présence du Dieu vivant, elle perd de son importance. Le croyant est tellement attaché à Jahvé, si pleinement occupé de lui, que sa vie ne se déroule plus sous le signe de la mort, mais dans le rayonnement de la gloire divine; il se retrouve, en un sens, dans la condition d'Adam avant la « chute ». Il est comblé, et n'imagine pas que sa joie puisse finir un jour : son bonheur ne peut lui être arraché, puisque Jahvé veille sur lui.

Dans les expressions qu'inspire au Hasid sa foi, se trouve implicitement une sorte d'immortalité; ce mot, certes, peut prêter à des malentendus, mais il suggère ici que la présence divine n'a ni commencement, ni fin. Le problème n'est pas, comme le souligne avec raison G. von Rad ², de savoir si les liens qui l'unissent à Jahvé concernent sa vie terrestre ou sa vie dans l'au-delà, comme

¹ P. VOLZ, *op. cit.*, p. 289 s, pense que le Hasid se distingue ici d'un groupe de mystiques plus ou moins païens, et oppose sa foi en Jahvé, qui est son « summum bonum » à leur religiosité, tout en se servant d'expressions ou d'images empruntées à la mystique.

² G. VON RAD, *op. cit.*, 1950, p. 435.

le croient trop souvent les commentateurs de ces versets. Poser une telle alternative, c'est méconnaître le fait que, pour le croyant, la communion avec le Dieu vivant est une réalité qui transcende les limites imposées à la créature, elle introduit l'inépuisable puissance de vie de Jahvé dans l'existence quotidienne du fidèle; celui qui a le Dieu d'Israël pour part connaît une joie intarissable, il vit en un sens dans une sorte d'éternel présent.

D. Conclusion

Ce psaume est l'œuvre d'un adorateur de Jahvé qui a trouvé en Dieu son bonheur parfait, son souverain bien. Il vit dans la compagnie du Dieu vivant et exprime avec chaleur sa joie et sa paix, il sait que celles-ci n'auront pas de fin, puisqu'il peut compter sur la présence fidèle de son Dieu.

Il n'est pas question ici de résurrection. Le psalmiste ne songe réellement pas à mourir, et n'attend pas que Dieu l'arrache à la tombe. La mort est déjà, en quelque sorte, vaincue par lui, non en principe certes, mais en fait, par les liens qui l'unissent à Jahvé.

Ce psaume ne parle ni de l'immortalité du fidèle, ni de son enlèvement dans l'au-delà; le Hasid ne se soucie pas réellement de ce qui sera après la mort, il n'est occupé que de chanter son bien suprême : Jahvé, le Dieu d'Israël.

La vraie question du psaume 16 est celle de la communion avec le Dieu vivant; l'auteur n'entrevoit pas la fin de celle-ci; il ne sait comment cette continuité sera possible, il ne s'en préoccupe pas, car elle dépend de Dieu. Tout lui est donné dès maintenant, puisque Jahvé est avec lui. Dieu ne laissera pas loin de lui celui pour lequel il est tout : la foi du psalmiste est devenue, après Pâques, la grande certitude que l'Eglise doit annoncer au monde.

PSAUME 49. 16 : « MON DIEU ME PRENDRA... »

A. Le texte

V. 16 : « Mais Dieu rachètera mon âme
de la main du Sheôl, certes il me prendra... ¹ »

Le psaume 49 est, de l'avis général des critiques, un psaume sapientiel qui, comme les psaumes 37 et 73, a pour thème le bonheur des impies et la détresse des serviteurs de Jahvé.

¹ C. A. et E. G. BRIGGS, *ICC*, 1906/7; W. STAERK, *SAT*, 1911; R. KITTEL, *KAT*, 1914; H. GUNKEL, *HKAT*, 1926; E. KÖNIG, *Die Psalmen*, 1927; H. SCHMIDT, *HAT*, 1934; P. VOLZ, « Ps. 49 », *ZAW*, 1937, p. 235 ss; J. LINDBLOM : « Die Eschatologie des 49. Psalms », *Horae Sæderblomianae, Mélanges J. Pedersen*, I, 1944; P. HUMBERT, *B.C.*, 1947; E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, 1949; A. WEISER, *ATD*, 1950; R. TOURNAY - R. SCHWAB, *B.J.*, 1950; M. STENZEL, « Ps. 49. 14-16a », *TZ*, 1954, p. 152 ss; E. SELLIN, *op. cit.*, p. 284; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 164; A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 125; C. BARTH, *op. cit.*, p. 158 ss, etc.

B. *L'ensemble du Psaume 49*

Ce psaume a pour objet le problème de la rétribution. Le peuple élu a appris, en particulier de la bouche d'Ezéchiel, que Jahvé récompensait ici-bas les justes et punissait les méchants (Ez. 18). Le bonheur devrait donc être le fruit de la piété, et l'adversité le résultat de l'iniquité; or cette affirmation est journellement démentie par les faits, si bien même que la richesse tend à se confondre avec l'impiété, et la pauvreté avec l'observation des commandements divins. Le triomphe manifeste de ceux qui se moquent de Jahvé est un scandale pour le croyant. L'auteur du psaume 49 essaie, comme d'autres avant et après lui¹, de résoudre cette difficulté et de concilier la doctrine avec la réalité.

Son œuvre se divise en deux parties (v. 1-13 et 14-21), achevées chacune par le même refrain (v. 13 et 21) qui souligne la stupidité, ou même la bestialité, des grands d'ici-bas, comblés certes d'honneurs et de biens, mais privés d'intelligence, c'est-à-dire de piété. Le psalmiste commence ses réflexions avec emphase, il en appelle au monde entier, il a des révélations à faire en particulier aux riches et aux pauvres, également intéressés par l'énigme dont il prétend apporter la solution (v. 1-5).

Après cette introduction solennelle, la première strophe (v. 6-13) répond à la question de la prospérité des impies en affirmant que celle-ci n'est que passagère. Il s'agit donc de voir la réalité *sub specie aeternitatis*. La richesse ne dure pas, elle ne permet pas la prolongation de ses jours. Nul ne peut racheter sa vie à prix d'argent (v. 8 s). Les méchants meurent, les justes aussi d'ailleurs (v. 11). Nul n'est immortel, nul ne peut conserver ses biens à jamais. La thèse du psalmiste est donc simple : la mort atteint tous les hommes, le bonheur des riches n'est pas éternel, il disparaît à l'heure du trépas.

Dans la seconde partie, l'auteur reprend et développe ses premières affirmations. L'interprétation des v. 14 ss dépend d'ailleurs du sens que l'on donne au v. 16. Il s'agit toujours des méchants, dont la mort fait sa pâture : ils n'emportent en mourant ni richesses, ni honneurs (v. 18), et ne reverront plus jamais la lumière (v. 20). L'argumentation ne semble pas très nouvelle; si l'on ne tient pas compte du v. 16, les réflexions du psalmiste n'apportent finalement qu'une assez mince consolation aux justes opprimés et malheureux.

C. *L'interprétation du verset 16*

Les quelques mots qui constituent ce verset ont donné lieu à bien des commentaires. Certains, comme F. Baethgen et F. Schwally, estiment que l'auteur parle au nom de la communauté fidèle; celle-ci subsistera grâce à la

¹ Cf. en particulier les Ps. 37 et 73, et le livre de Job.

protection de Jahvé (v. 16), tandis que les méchants disparaîtront. Pour d'autres exégètes, ce verset 16 ne ferait pas partie du psaume original, il a été rajouté sans doute sous l'influence du Ps. 73. Telle est l'opinion notamment de W. Staerk, A. Bentzen, H. Gunkel; pour ce dernier, l'idée centrale du psaume 49 est que la mort réduit tout le monde au même sort et fait disparaître toutes les inégalités.

Mais si ce v. 16 est supprimé, la seconde strophe ne fait que reprendre les affirmations du début du psaume, la pensée n'avance pas, et sa pauvreté contraste avec les déclarations solennelles du psalmiste. Aussi la plupart des commentateurs pensent que ce verset, connu déjà par les plus anciennes versions, est authentique et marque même le point culminant du poème sapiential.

L'auteur exprimerait ici non seulement sa certitude de n'être pas atteint par une mort prématurée, comme le croient W. Nowack, J. Wellhausen, et encore récemment C. Barth, mais aussi, selon E. Podechard, son espoir d'être préservé du Sheôl et reçu auprès de Dieu. Pour P. Volz, la mort, au lieu d'être la grande égalisatrice, comme l'imagine H. Gunkel, sépare au contraire, d'après ce psaume, radicalement les méchants des justes : les premiers s'en vont pour l'éternité dans le monde des ombres, le riche n'a aucun pouvoir contre le Sheôl; les seconds demeurent avec Dieu, le Sheôl ne peut rien contre les liens qui les unissent à Jahvé¹.

Les critiques remarquent en général que le verbe נָקַח se retrouve dans Ps. 73. 24, et en particulier dans Gen. 5. 24 et 2 Rois 2. 3 ss; comme dans ces derniers passages, il est question des enlèvements d'Hénoch et d'Elie, le psalmiste exprimerait, par ce terme, l'espoir d'échapper à la mort et de connaître le sort extraordinaire de ces hommes de foi. נָקַח aurait donc ici aussi le sens technique d'« enlever » (auprès du Dieu vivant) et non simplement de « garder, protéger »². Pour B. Duhm, cet événement aurait lieu après la mort du croyant; selon R. Kittel, à la place de celle-ci. A. Weiser estime avec une certaine raison que le fait est plus important que ses modalités : le psalmiste serait certain, dans sa foi, de triompher de la mort; il ignorerait s'il doit être enlevé ou ressuscité; cela lui importerait peu d'ailleurs, il lui suffirait de faire confiance à Jahvé. « La certitude de la foi, remarque en conclusion A. Weiser, n'est pas un savoir, mais une force. »

Il n'est sans doute pas indiqué de parler, à propos de ce psaume, de résurrection ou d'immortalité. A relire le texte de plus près, il faut, avec J. Lindblom,

¹ P. Volz, à la suite de Théodoret et de la Vulgate, attire en particulier l'attention sur les rapports qui existent entre le Ps. 49 et la parabole de Lazare et du mauvais riche (Luc 16); dans ce psaume déjà, le séjour des morts se transforme en une sorte de lieu infernal, et la rétribution est repoussée après la mort. Les conceptions révolutionnaires du psalmiste, fruit d'une révélation particulière, conclut le commentateur, justifient ainsi son préambule.

² Cf. ci-dessus, p. 59.

noter que la seconde strophe ne fait pas que répéter les idées exprimées dans la première. L'auteur, après avoir annoncé que les riches n'échapperont pas à la mort, décrit la fin qui les attend. La mort des impies a quelque chose de particulier, elle prend la forme d'une catastrophe brutale et radicale ¹; elle frappe en même temps et d'une manière soudaine et atroce, l'ensemble des impies, elle les fauche ou les dévore impitoyablement. La Mort entraîne son troupeau comme dans une sorte de danse des morts, suggère le v. 15; au matin, לַבֹּקֶר, c'est-à-dire à l'heure du jugement, la grandeur des puissants s'évanouit et les justes triomphent ².

Il semble que, selon certaines traditions israélites, relevées par J. Lindblom, la justice de Jahvé se manifeste par un jugement qui atteint d'un seul coup les méchants; leur fin horrible anéantit ainsi leur fugitif bonheur. L'histoire garde le souvenir de ces châtiments massifs : les Egyptiens disparaissent dans la mer Rouge ³; les gens de Koré descendent vivants au séjour des morts ⁴; les Assyriens sont décimés devant Jérusalem ⁵. Le psaume 37 suggère également que les méchants seront frappés brusquement, anéantis à jamais ⁶, tandis que Jahvé protège les justes au temps de la détresse.

Le psalmiste déclare donc d'abord : « Tous meurent, la richesse ne rachète pas une vie » (v. 6-13); puis : « Les impies mourront en un instant, d'une manière brutale et effrayante, à l'heure du jugement fixée par Jahvé, mais le fidèle peut compter alors sur la protection de son Dieu. Il ne tombera pas avec les méchants, Jahvé le prendra avec lui, il le gardera en vie » (v. 14 ss).

Ce psaume affirme donc, d'une part, que la puissance ou la fortune ne servent en rien la créature à l'instant du trépas, et, de l'autre, que, dans la mort même, la différence éclate entre celui qui sert Dieu et celui qui s'en moque. Le psalmiste est certain que son Dieu ne permettra pas qu'il subisse le sort des impies; dans sa foi, il affirme que Dieu sera avec lui, la main du Sheôl ne peut rien contre la présence de Jahvé aux côtés des siens. Il va peut-être plus loin et envisage la possibilité d'être recueilli par le Dieu vivant, avant ou après sa mort; nous ne pouvons trop préciser ce point. De toute façon pour le psalmiste, l'essentiel est que la rétribution divine ne peut pas ne pas se manifester tôt ou tard.

¹ « Eine summarische Katastrophe », selon J. Lindblom.

² לַבֹּקֶר ne signifie pas seulement « bientôt, rapidement », (K. Budde, B. Duhm) ni « chaque matin » (C. A. Briggs) mais le « matin, le grand matin (du jour du Seigneur) » selon E. König.

³ Ex. 14. 17 s, 26 ss; 15. 5, 10; Dt. 11. 4; etc.

⁴ Nb. 16. 28 ss; Ps. 55. 16.

⁵ 2 R. 19. 35; Ps. 76. 6.

⁶ V. 2, 9 s, 13, 20, 22, 28, 35 s, etc., et v. 19, 28, 33, 39 s, etc.; cf. encore Ps. 55. 16, 24; 63. 10 ss; 104. 35; Ps. Sal. 4. 6; 13. 2; 15. 7, etc.

D. Conclusion

Le psaume 49 ne parle pas de la résurrection, du moins d'une manière suffisamment explicite. Il a pour point de départ le scandale évident de la réussite des méchants. Il y répond de deux manières, en rappelant que personne n'est immortel, et que les impies connaîtront une fin atroce, tandis que le Hasid reste assuré de la protection de Jahvé.

Il est possible, mais non certain, que le croyant pense échapper non seulement à une mort prématurée ou au jugement qui frappera l'ensemble des impies, mais, par une faveur spéciale, à la mort même. Il irait alors habiter auprès du Dieu qu'il a servi ici-bas. Jahvé le prendrait, יִקְחֵנִי, pour qu'il demeure toujours avec lui. On peut hésiter à ce propos. Sans doute l'étude du psaume 73 nous permettra d'être plus affirmatif. Un fait s'impose : la foi de ce croyant de l'Ancien Testament lui permet d'attendre sans crainte l'heure du jugement, sa piété l'invite à regarder le bonheur des méchants à la lumière de sa connaissance de Jahvé, et à lui préférer la compagnie du Dieu vivant.

PSAUME 73. 23-28 : « AVEC DIEU, AU CIEL ET SUR LA TERRE... »

Nous retrouverons dans le psaume 73 le thème du bonheur des impies et des souffrances de ceux qui veulent garder un cœur pur (v. 13). La solution proposée par l'auteur est sensiblement la même que celle du psaume 49 ; le psalmiste insiste cependant ici davantage sur le privilège de celui qui vit dans la proximité de Dieu (v. 28).

A. Le texte

- V. 23 : « Et moi, je suis constamment avec toi,
Tu as saisi ma main droite.
V. 24 : Par ton conseil tu me conduiras,
Et après... gloire... tu me prendras (trad. littérale).
V. 25 : Qui est pour moi dans les cieux (sinon toi ?)
Et avec toi je ne désire rien sur terre.
V. 26 : Ma chair et mon cœur se consomment.
Dieu est (le rocher de mon cœur) ma part à jamais,
V. 27 : Car voici, ceux qui s'éloignent de toi périssent,
Tu détruis tous ceux qui te sont adultères.
V. 28 : Moi, par contre, m'approcher de Dieu est mon bien,
Je place mon refuge dans le Seigneur
(afin de raconter toutes ses œuvres).¹ »

¹ B. DUHM, *KHC*, 1899; C. A. et E. G. BRIGGS, *ICC*, 1906/7; W. STAERK, *SAT*, 1911; R. KITTEL, *KAT*, 1922; H. GUNKEL, *HKAT*, 1926; E. KÖNIG, *Die Psalmen*, 1927; H. SCHMIDT,

B. L'ensemble du Psaume 73

Ce psaume sapientiel, comme les psaumes 49 et 37, traite donc de la réussite des méchants et de la détresse des croyants. La réponse donnée par le psalmiste à l'angoissante question de la rétribution dépend en grande partie du sens que l'on attribue au v. 24; cependant, nous pouvons tout de même affirmer que l'auteur oppose, au bien-être des impies, une autre satisfaction fondée sur la communion avec le Dieu vivant. Il existe en effet deux sortes de bonheur : l'un, bien visible, mais passager et finalement trompeur, est celui des riches, gras et orgueilleux, à l'abri des souffrances humaines, qui se moquent de Dieu et entassent iniquement des biens innombrables; l'autre est réservé au fidèle, il est le fruit d'une vie remplie de la présence de Jahvé, il accompagne une existence dont Dieu est le guide et le refuge constant; la vraie béatitude consiste à avoir le Dieu d'Israël pour part et à pouvoir s'approcher de lui.

Telles sont les réflexions du croyant qui a décrit le psaume 73; à la suite d'une longue recherche et de luttes difficiles, il déclara en accord avec la tradition de son peuple : « Oui, Dieu est bon pour le juste... » (v. 1). Mais cette affirmation est un cri de la foi arraché au doute, le « cependant » que le Hasid oppose au spectacle du monde.

Comme ses frères, le psalmiste a été scandalisé par l'insolent triomphe de ceux qui oublient Dieu et ses lois, il lui a semblé qu'il ne servait à rien de suivre les commandements divins et que tout réussissait à ceux qui répètent sans vergogne : « Comment Dieu saurait-il ? Comment le Très-Haut s'inquiéterait-il ? » (v. 11); il a failli imiter les riches dont il trace un portrait coloré; mais une pensée l'a retenu sur la voie des reniements, il n'a pas voulu trahir l'héritage de ses pères, il s'est souvenu de la foi des aïeux, il s'est senti malgré tout membre du peuple élu. Ses luttes ont cependant continué, jusqu'à ce que la solution lui soit révélée.

Il déclare lui-même : « La difficulté fut grande à mes yeux jusqu'à ce que j'eusse pénétré dans les « sanctuaires » de Dieu et que j'eusse pris garde au sort final des méchants... » Ce v. 17 a donné lieu à des interprétations différentes; des solutions proposées dépend à son tour la compréhension du v. 24.

HAT, 1934; L. RANDON, *B.C.*, 1947; E. PODECHARD, *Le Psautier*, I, 1949; R. TOURNAY-R. SCHWAB, *B.J.*, 1950; G. VON RAD, *op. cit.*, 1950, p. 433 ss; A. WEISER, *ATD*, 1950; E. WÜRTHEIN, « Erwägungen zu Psalm 73 », *Festschrift f. A. Bertholet*, 1950, p. 532 ss; H. RINGGREN, « Einige Bemerkungen zum LXXXIII Psalm », *VT*, 1953, p. 265 ss; E. SELLIN, *op. cit.*, p. 285 ss; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 162 ss; A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 127; C. BARTH, *op. cit.*, p. 161 ss.

Le v. 24 sera expliqué plus loin. Au v. 25, les versions grecque, syriaque et Jérôme ont lu הַר au lieu de מִן, c'est-à-dire « Qu'y a-t-il pour moi (en dehors de toi) ? » « Le rocher de mon cœur » (v. 26) serait une glose, ainsi que les derniers mots du v. 28. L'idolâtrie est un adultère (v. 27; cf. Os. 2. 7; Jér. 3. 6 ss; Ps. 106. 39; Ez. 16. 15 ss; 23. 2 s).

Ainsi, pour certains auteurs, les sanctuaires de Dieu, מִקְדָּשֵׁי-אֵל, désignent tout simplement le Temple de Jérusalem¹; c'est ce que suggère déjà les versions grecque et syriaque. H. Schmidt, par exemple, pense qu'en se rendant au Temple, le psalmiste a assisté à un événement extraordinaire, peut-être à la mort subite d'un riche à la suite d'une crise cardiaque (!). Cette fin brutale lui a révélé où se trouvait le vrai bonheur. A. Weiser estime que le changement d'attitude de l'auteur du psaume 73 provient non d'une illumination intérieure, mais d'une rencontre avec le Dieu vivant lors d'une cérémonie cultuelle au Temple. C'est une théophanie qui a bouleversé les conceptions du croyant et lui a fait voir la réalité comme Jahvé la voyait. H. Ringgren va plus loin dans ce sens : il croit que le psalmiste a assisté, au cours d'une fête, qui serait peut-être la fête du Nouvel-an, à un spectacle rituel où étaient successivement représentés le triomphe passager des méchants et la défaite définitive des ennemis du Dieu d'Israël. Le savant scandinave interprète ainsi le psaume 73 à la lumière du mythe du dieu mourant et ressuscitant, dont la destinée est assumée par le souverain qui doit affronter, périodiquement, les puissances du chaos et ne les met en déroute qu'après avoir reculé devant elles. Ce rapprochement est ingénieux, mais finalement peu probant; il explique peut-être la terminologie du psalmiste, mais non l'ensemble de son œuvre. Ce n'est vraisemblablement pas par une mise en scène, même cultuelle, que le croyant a découvert la solution du problème de la rétribution. E. Podechard est sans doute plus près de la vérité quand il écrit : « C'est dans les milieux du Temple que le psalmiste a reçu la lumière, sans doute quand il fut introduit dans une des corporations de chanteurs... » Il semble en effet que l'auteur du psaume 73 est en relation d'une façon particulière et quasi constante avec le Temple, puisqu'il paraît pouvoir s'approcher facilement de Jahvé (v. 28). Le P. Tournay pense, de son côté, que « les sanctuaires divins » ne signifient rien d'autre que l'enseignement contenu dans les Saintes Ecritures².

Certains commentateurs, comme E. König, J. Meinhold, R. Kittel, rapprochent le v. 17a des « mystères divins », μυστήρια θεοῦ, dont parle le livre de la Sagesse (2. 2). Dieu aurait révélé la solution du problème qui angoissait le psalmiste, non à la suite d'une cérémonie cultuelle ou d'une étude de la Thora, mais par une illumination mystique, peut-être même au cours d'une extase. Le croyant aurait été enlevé auprès de Dieu et initié, comme le myste, aux secrets célestes (2 Cor. 12. 2 ss). Cette interprétation ne tient pas assez compte du fait que le psalmiste, loin d'être imprégné de la mentalité hellénistique comme l'auteur du livre de la Sagesse, réagit en véritable Israélite; son « mysticisme » ne rappelle guère celui des cultes de mystères, il s'appuie sur la révélation de Jahvé à son peuple.

¹ Jér. 51. 51; Ez. 21. 7; Ps. 68. 36.

² Ps. 119. 130; Prov. 9. 1 ss; Ecclésiastique 14. 23 s; 39. 1.

La façon précise dont le fidèle a découvert la vérité nous échappe, mais un fait est certain : il a fallu une intervention du Dieu vivant pour qu'il comprenne, d'une part la fragilité et la vanité du bien-être des impies, menacés d'une catastrophe inévitable et appelés à disparaître en un instant (v. 17b), et, d'autre part, son privilège, puisque dans sa fidélité, Jahvé l'a gardé à l'heure de la tentation, le guide aujourd'hui par son conseil, et que rien ne pourra le séparer de lui. Dieu est sa part, son bien suprême, au ciel et sur la terre (v. 23 ss).

C. *Le sens du verset 24b*

Il s'agit d'interpréter les mots suivants : **וְאַחֵר כְּבוֹד תִּקְחֶנִּי**, c'est-à-dire littéralement « Et après gloire tu me prendras ». Le mot **כְּבוֹד** en particulier peut être compris de manière différente.

Pour Kimchi, cité par E. Podechard, il désigne l'âme; 24b signifie alors : « Après tu prendras ma gloire », c'est-à-dire mon âme; bref, le psalmiste sait qu'il doit mourir, seulement sa mort ne coïncidera pas avec celle des impies.

H. Gunkel admet que le texte actuel du v. 24b a un sens; il le rapproche de 1 Tim. 3. 16 : ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ; il s'agirait alors d'un enlèvement dans la gloire. Mais il préfère le corriger, estimant qu'il a été corrompu par suite d'une confusion entre **כְּבוֹד** (gloire) et **כֶּבֶד** (foie), et encore entre **אַחֵר** (après) et **אַרְחֵ** (sentier). Il lit ainsi 24b : **וּבְאַרְחֵ כֶּבֶד תִּחְזְקֶנִּי**, c'est-à-dire « tu me fortifieras le foie sur le sentier »¹. Pour H. Gunkel, le psalmiste n'envisage donc ni un salut après la mort, ni une assomption; il est seulement certain d'être conduit et fortifié par Jahvé; 24b est la suite normale des v. 23-24a.

Pour la plupart des exégètes, **כְּבוֹד** signifie pourtant la gloire et doit être compris comme un adverbe; les versions grecque et latine ajoutent d'ailleurs une préposition **μετά** ou *cum* et lisent donc « dans la gloire » ou « avec gloire »². Pour B. Duhamel, le psalmiste annoncerait ici que Jahvé le recevra dans le paradis après sa mort. R. Kittel déclare plus simplement que les liens unissant le Dieu vivant et son adorateur ne pourront être rompus par la mort³. E. Sellin estime que ce v. 24b marque le sommet de l'Ancien Testament, puisque, par un clair acte de foi, la mort est ici dépassée et vaincue.

Pour C. Barth, cependant, cette exégèse va beaucoup trop loin. Le croyant sait qu'il devra mourir, il ne parle ni de résurrection, ni d'immortalité, mais il ne

¹ G. BEER propose, de son côté, de lire : **וְאַחֵר כְּבוֹד תּוֹרֶנִּי**, c'est-à-dire : « tu me montreras le sentier de la gloire ».

² E. PODECHARD cite les différentes interprétations latines; nous avons ainsi : « et cum gloria suscepisti me », ou « et post gloriam tuam rege me », ou encore « et postea in gloria suscipi me ». L'auteur ferait allusion à un événement glorieux, soit du passé, soit de l'avenir.

³ « La communion avec Dieu est éternelle », écrit également L. Randon, « elle survit à la destruction de la chair et du cœur ».

craint plus une mort prématurée; la « mauvaise mort » ne peut rien contre lui, dans la mesure même où il est en Dieu ¹.

Il n'est pas nécessaire d'énumérer les multiples hypothèses suscitées par ce v. 24b. Les critiques se divisent en deux groupes : la minorité estime que le psalmiste ne pense ici qu'à son existence terrestre et nullement à l'au-delà; la majorité croit, au contraire, que l'auteur annonce que la rétribution divine s'accomplira non avant la mort, mais à travers et après celle-ci; les méchants perdront leurs biens et la vie, tandis que le juste sera reçu auprès de Jahvé et habitera dans sa gloire.

On a en particulier remarqué depuis longtemps que le verbe לקח, avec Dieu comme sujet et l'homme comme complément, qui se trouve dans 24b, est également employé dans Ps. 49. 16 et dans les récits de l'enlèvement d'Hénoch (Gen. 5. 25) et d'Elie (2 R. 2. 3, etc.). Il s'agirait d'un terme technique de l'assomption. R. Kittel, W. Staerk, A. Bertholet, G. von Rad ont insisté sur ce point ²; il est possible que l'auteur du psaume 73 ait envisagé pour lui une sorte d'enlèvement.

L'essentiel lui paraît pourtant, non pas de savoir si son existence terrestre se prolongera, ou si une vie dans l'au-delà lui sera possible, mais de vivre à jamais dans la présence du Dieu vivant en qui il a découvert son bien suprême. La solution du problème de la rétribution qui l'a si longtemps scandalisé ne se trouve qu'en Dieu, c'est-à-dire dans une existence passée en communion avec lui. Il ne s'agit pas là d'une réponse théorique à une question qui hante tant d'esprits, mais d'une expérience vécue qui a été pour le croyant une sorte de révélation. Il voit maintenant sa vie et celle des pécheurs comme Dieu les voit.

Le Dieu de son peuple est, pour le psalmiste, tout son bonheur; vivre en sa compagnie est une garantie pour demain comme pour aujourd'hui. S'éloigner de lui, c'est se condamner à disparaître, s'approcher du Dieu vivant est un privilège dont il n'envisage pas la fin. Jahvé occupe toute sa pensée et son cœur, la mort semble, devant sa foi, s'éloigner ou du moins perdre sa nocivité.

La conviction née dans l'âme du Hasid à la suite de l'intervention de son Dieu fait implicitement craquer les cadres étroits dans lesquels l'Ancien Testament a enfermé l'existence de la créature, elle prépare l'affirmation paulinienne « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?... Ni la mort, ni la vie... ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu » (Rom. 8. 31 ss).

¹ E. Würthwein propose une autre interprétation : il reprend, en la modifiant, l'exégèse collectiviste soutenue autrefois par Hitzig et Ewald. Selon lui, c'est le souverain d'Israël qui a la parole dans ce psaume; de son sort dépend l'avenir d'Israël, il attend que ses ennemis soient écrasés, tandis que lui-même, et par conséquent la nation sainte, seront couverts de gloire.

² R. KITTEL, *com. ad loc.*; W. STAERK, *com. ad loc.*; A. BERTHOLET, « The Pre-Christian Belief in the Resurrection », *AJT*, 1916, p. 22; G. VON RAD, *op. cit.*, p. 435.

Ainsi, davantage que le psaume 49 et à la manière du psaume 16, le psaume 73 insiste sur la signification de Jahvé pour le croyant. Il le célèbre comme son souverain bien, son refuge et sa part; son assurance et sa joie rappellent tout particulièrement les accents du Hasid qui chante en Dieu son lot et sa coupe (Ps. 16. 5 ss). En soulignant tout ce que le Dieu vivant lui apporte, le psalmiste développe plus longuement que l'auteur du psaume 49 l'aspect positif de la rétribution divine; certes, il sait, avec la tradition de son peuple, qu'un châtimement aussi terrible que rapide attend les impies, mais il connaît surtout le privilège du sage qui goûte la joie de l'amitié divine. Il semble également qu'il soit plus affirmatif au sujet de son avenir; les expressions qu'il emploie suggèrent que la mort pourrait ne pas le séparer de son Seigneur, Jahvé veille sur lui du haut du ciel, il le rencontre également à chaque pas ici-bas (v. 25); il entrevoit peut-être l'heure où, même privé de son cœur et de sa chair, il sera encore avec le Dieu vivant (v. 26).

Si le psaume ne parle explicitement ni d'immortalité, ni de résurrection, s'il n'annonce pas d'une manière certaine l'assomption du croyant, mais avant tout son bonheur actuel et dernier qui dépasse infiniment tout ce que les impies avides de biens terrestres peuvent imaginer, la façon dont le psalmiste parle de sa vie implique en quelque sorte un dépassement de la condition humaine telle que l'Ancien Testament l'a définie pendant des siècles.

D. Conclusion

Ce psaume, comme les psaumes 37 et 49, parle du scandale de la réussite des impies et de la souffrance des justes; il aboutit non seulement à l'affirmation du châtimement des premiers et du salut des seconds à l'heure du jugement, mais à la découverte du bonheur impérissable de celui qui vit en Dieu.

Le croyant se voit comblé par la présence de Jahvé, il trouve en lui la paix et la plénitude, il sait que quoi qu'il arrive, Dieu restera son guide et son bien; tout peut lui être enlevé, il possède encore toutes choses, puisque le Seigneur est à ses côtés.

Il n'est pas question ici, explicitement du moins, de la résurrection du juste, ni de son immortalité; le psalmiste se contente de chanter sa joie à cause de la bonté de Jahvé, et de déclarer sa foi dans le Dieu dont rien ne pourra le priver. Il est possible, mais non certain, qu'il ait envisagé d'être reçu, avant ou après sa mort, auprès de Dieu; l'essentiel pour lui demeure, non cet événement inouï, mais la présence actuelle et quasi définitive de Jahvé dans son existence quotidienne.

Là où le Dieu vivant est accepté, la mort s'efface, son pouvoir s'émousse, elle est mise à l'écart; dans le psaume, cette vérité est plus sous-entendue

qu'exprimée; le psalmiste n'entend pas énoncer une règle universelle et abstraite, il confesse une réalité vivante et personnelle ¹.

JOB 19. 25-27 : « MON DÉFENSEUR EST VIVANT »

Le dernier passage que nous avons à étudier, comme beaucoup de ceux qui sont l'objet de ce travail, offre de nombreuses difficultés, si bien que les exégètes sont loin d'être d'accord sur sa signification précise. En particulier, comme l'indique la variété des traductions proposées, le v. 26 soulève des problèmes qui ne sont pas encore résolus, confirmant la justesse de cette remarque de Kna-benhauer, citée par C. Kuhl : « Versiculus brevis, septem constans voculis, at undequaque difficultatibus septus. ² »

A. Le texte de Job 19. 25-27

V. 25 : « Mais moi, je sais que mon défenseur est vivant,
Et le dernier, il se lèvera sur la terre,

V. 26 : Et après qu'ils auront mis en lambeaux ma peau, ceci (?)
Privé de ma chair, je verrai Dieu.

V. 27 : C'est moi qui le verrai, moi-même, mes yeux le verront, non un
autre,
Mes reins se consomment au-dedans de moi. ³ »

¹ Certains exégètes ont cru trouver dans les psaumes 17. 15 et 27. 13 des allusions à la résurrection des morts. Dans le premier, nous lisons au v. 15 :

« Pour moi, dans mon innocence, je verrai ta face,
Dès le réveil, je me rassasierai de ton image. »

Selon quelques commentateurs, comme R. Kittel, F. Nötscher, R. Sellin, C. A. Briggs, O. Schilling, l'expression בְּהִקְיִי implique le réveil des défunts. Il n'en est rien, et A. Podechard a raison de rappeler que le psalmiste, en butte à l'hostilité des méchants, et assuré de son droit, s'attend à voir Jahvé, c'est-à-dire à prendre part au culte, à l'heure où il se célèbre, au matin. Pour H. Schmidt, le terme בְּהִקְיִי doit être rapproché d'une autre coutume : le jugement au tribunal avait lieu à la première heure, l'examen des cas se déroulant de nuit. L'auteur du psaume 17 penserait donc que justice lui sera bientôt rendue. Quant au psaume 27, il ne parle pas d'une vie dans l'au-delà. Le croyant espère que Jahvé lui répondra dans sa détresse, il ne peut compter que sur lui; il lui demande donc d'intervenir sans tarder, « sur la terre des vivants », c'est-à-dire ici-bas, avant sa mort.

En conclusion, les psaumes 17 et 27 ne parlent nullement de résurrection des défunts, et seuls les psaumes 16, 49 et 73 sont à retenir pour notre travail, non pas parce qu'ils annoncent explicitement une victoire sur la mort, mais parce qu'ils insistent avec une intensité particulière sur les fruits permanents de la présence de Dieu dans la vie des croyants.

² Sur l'histoire de l'interprétation de ce passage, cf. notamment le commentaire de N. PETERS (1928) et l'article de SPERR, ZAW, 1905, p. 47-140.

³ E. RENAN, *Le livre de Job*, 1865; K. BUDDE, HKAT, 1896; B. DUHM, KHC, 1897; W. STAERK, SAT, 1911; A. EHRLICH, Randglossen zur hebraischen Bibel, 1913, tome 6, p. 257 s; P. HUMBERT, *L'Ancien Testament et le problème de la souffrance*, Lausanne 1918; S. R. DRIVER-

Cette traduction n'est qu'une tentative pour rendre intelligible un texte où presque chaque mot peut recevoir des acceptions différentes comme l'étude qui suit le montrera.

B. La signification de Job 19. 25-27

1. Le v. 25 offre relativement peu de difficultés. Le mot גֹּאֵל est traduit par « rédempteur » (Segond), par « défenseur » (Dhorme), par « vengeur » (Renan); la fonction essentielle du גֹּאֵל est, d'après A. R. Johnson, la protection de l'individu et de la communauté à laquelle il appartient. Le sens primitif de la racine גָּאֵל serait « couvrir ». Le « Goel » est ainsi le protecteur, le garant de la vie normale, et donc aussi bien le défenseur que le vengeur ou le rédempteur. Le גֹּאֵל doit exercer la גִּבּוּרָה, qui assure la permanence du groupe familial. Il s'agit là d'un devoir plutôt que d'un droit, souligne J. J. Stamm (Lév. 25. 24 ss; Jér. 32; Ruth)¹. Il semble, avec J. J. Stamm, C. Steuernagel, G. Hölscher, etc., que dans Job 19. 25, Dieu soit avant tout le défenseur de Job et non son vengeur; celui-ci en effet n'a pas été assassiné; il est déshonoré par son infortune, et réclame sa réhabilitation²; nous suivons donc la traduction proposée par P. Dhorme : גֹּאֲלִי signifie « mon défenseur ».

Dans 25b, nous rencontrons le mot אַחֲרֵיךְ. Ce terme a pris une portée nettement eschatologique dans la Vulgate, qui le rend ainsi : *in novissimo*

G. B. GRAY, *ICC*, 1921; S. MOWINCKEL, « Hiobs go'el und Zeuge im Himmel », *K. Marti - Festschrift, BZAW*, 1925, p. 207-212; P. DHORME, *EB*, 1926; J. HEMPEL, « Das theologische Problem des Hiobs », *ZST*, 1929, p. 221-239; F. BAUMGÄRTEL, « Der Hiobdialog », *BWANT*, 1933; G. HÖLSCHER, « Hiob 19. 25-27 und Jubil. 23. 30-31 », *ZAW*, 1935, p. 277 ss; G. HÖLSCHER, *HAT*, 1937; J. LINDBLOM, « Ich weiss, dass mein Erlöser lebt », *Studia Theologica*, Riga 1940, p. 65 ss; J. J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im A. T.*, Berne 1940, I, p. 27 ss; M. GEHMANN, סִפְּרָה, an Inscription, in the Book of Job », *JBL*, 1944, p. 303 ss; R. DUSSAUD, « La Nephesh et la Rouach dans le livre de Job », *RHR*, 1945, p. 17 ss; J. STEINMANN, *Job, Témoins de Dieu*, 1946; E. MONTET, *B.C.*, 1947; J. J. STAMM, « Versuche zur Erklärung von Hiob 19. 24 », *TZ*, 1948 p. 331 ss; F. CH. LARCHER O.P., *B.J.*, 1950; E. F. SUTCLIFFE, « Further Notes on Job, Textual and Exegetical », *Biblica*, 1950, p. 377, A. R. JOHNSON, « The Primary meaning of גֹּאֲלִי », *Supp. VT*, Leiden 1953; p. 67 ss; A. WEISER, *ATD*, 1951; C. KUHL, « Neue Literaturkritik des Buchs Hiob », *TR*, 1953, p. 271 ss; L. A. SIJNDERS, « The Meaning of אֵל in the O. T. », *OTS*, 1954, p. 70 s; E. SELLIN, *op. cit.*, p. 275 ss; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 237 ss; W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 161 s; J. PEDERSEN, *op. cit.*, tomes 1/2, p. 363-374, etc.

¹ Le Dieu d'Israël apparaît au moment critique de l'histoire de son peuple comme un גֹּאֵל, en particulier au temps de l'exode et de l'exil babylonien (Ps. 78. 35; Es. 43. 1; 44. 6, etc.); il se révèle de même comme le protecteur des faibles, des petits (Ps. 69. 19; Os. 13. 14; Prov. 23. 10 s); il est l'avocat de ceux qui sont sans défense.

² Pour S. Mowinckel, ce n'est pas Dieu lui-même, mais un ange protecteur qui serait auprès du Tout-Puissant le témoin et l'avocat de Job.

die; mais Job ne songe nullement à un événement qui se situe à la fin des temps, il espère que son avocat agira finalement pour lui, alors que tous ses amis l'auront abandonné; **וְאַחֲרָיו** indique donc le moment de l'intervention divine, et peut-être, selon A. Weiser, sa manière. C'est à Jahvé qu'appartient le dernier mot ¹.

עַל-עֶפֶר souligne que Jahvé se manifestera ici-bas. Le témoin que Job a dans le ciel (16. 18) interviendra enfin dans ce monde pour le réhabiliter. **עַל-עֶפֶר**, comme dans 41. 25, peut se traduire par « sur terre »; il n'est pas question ici de la poussière du Sheôl, comme certains, parmi lesquels Jérôme, Luther, et plus récemment encore Ridderbos, l'ont soutenu, ni de la tombe de Job. C'est donc à tort que l'on voit dans ces mots l'annonce de la résurrection de Job ².

Le v. 25 nous apprend donc que Job attend fermement l'intervention, même in extremis de Jahvé; il voit son défenseur se lever, le terme rappelle les théophanies du Dieu d'Israël et ses actions en faveur de ceux qui sont sans moyens ³, alors que tout autre appui lui fait défaut. Sa réhabilitation se passera ici-bas; ce verset ne parle nullement de l'au-delà. Job est certain de l'apparition de son Dieu, le dialogue se terminera d'ailleurs par une théophanie (Job 38. 1 ss).

2. Le v. 26, dans son début notamment, est une « crux interpretum ». Littéralement, il peut se traduire ainsi : « Et après ou derrière ma peau, ils ont mis en lambeau ceci ⁴ et de (ou sans) ma chair, je verrai Dieu. »

Un point est certain : Job compte voir Dieu, mais la question est précisément de savoir quand et dans quelles conditions. Sera-ce avant sa mort, alors qu'il n'aura même plus la peau sur les os ? Ou malgré sa mort, quoique seule sa résurrection ou l'intervention du Dieu vivant dans le monde des trépassés rende cette vision possible ? Les avis des critiques sont partagés, d'autant plus que le texte, peu clair par lui-même, doit probablement être corrigé; les versions l'ont elles-mêmes interprété de multiples façons ⁵. Selon la LXX en effet, Job pense ici à son retour à la vie ou du moins à sa guérison; la Vulgate

¹ Signalons, sans l'adopter, l'hypothèse soutenue par divers critiques, dont E. Kissane, cité par C. Kuhl, selon laquelle **אַחֲרָיו** est synonyme de **אַחֲרָיָה**, et désignerait Jahvé en tant qu'il « est celui qui se tient derrière », l'« Hintermann », c'est-à-dire le répondant, celui qui endosse la responsabilité d'autrui.

² Cf. notamment K. BUDDE, *com. ad loc.*

³ Ps. 3. 8; 7. 7; 9. 20; etc. (cf. A. WEISER, *com. ad loc.*).

⁴ Selon E. MONTET, Job montrerait ici son corps malade.

⁵ La LXX lit par exemple : « (v. 25) Je sais qu'il est éternel, celui qui doit me délivrer sur terre, (v. 26) pour restaurer (ἀναστήσαι, qui est équivoque et peut impliquer soit la guérison, soit la résurrection) ma peau qui souffre cela. Car c'est de la part du Seigneur, ce qui a été accompli pour moi, (v. 27) ce que je saurai moi-même, ce que mon œil a vu, et non un autre. »

est encore plus précise, puisqu'elle parle nettement de la résurrection de la chair, *בְּבָשָׁרִי* devenant *in carne mea* ¹.

Les expressions *אַחֲרַי* et *וּמִבָּשָׁרִי* sont évidemment ambiguës. *אַחֲרַי* peut être une préposition, un adverbe, une conjonction, et est rendu tantôt par « derrière ma peau », c'est-à-dire « sous ma peau » (A. Ehrlich), tantôt par « après ma peau », c'est-à-dire « après que j'aurai été privé de ma peau » (E. König, cité par E. F. Sutcliffe). De même *מִן* indique en général la provenance, « de, hors de », mais peut aussi désigner l'absence et prendre le sens de « sans »; aussi, dans l'une des éventualités, Job ne verrait Dieu qu'une fois privé de sa chair et de sa peau, c'est-à-dire une fois mort, tandis que, selon l'autre, Jahvé lui apparaîtrait en dernière extrémité, mais alors qu'il lui reste encore la chair et la peau, c'est-à-dire pendant qu'il respire encore.

E. Dhorme estime avec raison que les expressions employées ici indiquent que Job entend assister en personne au jugement final; sa réhabilitation qui ne saurait pas ne pas se produire doit avoir lieu ici-bas, devant le serviteur de Jahvé lui-même. Cette attente semble conforme à tout l'ensemble des discours de Job.

K. Budde remarque que, quoique sans chair et sans peau, Job conserverait ses os (Lam. 4. 8), c'est-à-dire un reste de vie; même réduit à cet état pitoyable, il ne cesserait de compter sur l'intervention divine. E. Sutcliffe propose, de son côté, de changer dans le v. 26 non les mots, mais leur ordre; il lit *וְעוֹרִי נִקְפָּו מִבָּשָׁרִי וְאַחֲרַי וְאֵהְיָ אֵלַיָּה* soit « et quand ma peau serait arrachée à ma chair, même après ceci je verrai Dieu. » Nous nous trouvons toujours devant la même affirmation : quelle que soit la situation dans laquelle se trouvera Job, il est certain que Dieu agira en sa faveur avant qu'il n'expire.

Les mots *נִקְפָּו-וְאֵת* soulèvent d'autres difficultés. On rapproche généralement *נִקְפָּו* de *נִקָּה*, « être autour », ou de *נִקָּה*, « abattre » (Es. 10. 34), qui prend ici le sens de « détruire, déchirer, mettre en lambeaux ». K. Budde et G. Holscher lisent *נִקָּה כְּוָת*, c'est-à-dire « après que ma peau aura été ainsi déchirée » ².

Il n'est pas nécessaire de citer les multiples hypothèses suscitées par ce

¹ « Au dernier jour je ressusciterai de la terre et de nouveau je serai revêtu de ma peau, et dans ma chair je verrai Dieu », Jérôme écrit à propos de ce texte : « Job prophétise ici la résurrection des corps de telle sorte que nul n'a écrit sur ce sujet d'une façon aussi nette et aussi certaine ». Tous les Pères ne sont pas de cet avis; Chrysostome, par exemple, estime que Job ne parle ici que de sa guérison; Irénée, Tertullien et Justin ne l'utilisent pas dans leur démonstration en faveur de la résurrection (cf. F. CH. LARCHER O. P., *B.J.*, 1950, introduction, p. 29).

² P. DHORME lit *נִקְפָּתִי*, niph'al du verbe *נִקָּה*, « ériger, dresser », et traduit « et derrière ma peau » (comme derrière un rideau) (!), « je me tiendrai debout ». F. Baumgärtel corrige également *וְעוֹרִי* en *עָדִי* et *נִקְפָּו-וְאֵת* en *וְאֵתִי*, ce qui donne : « Et alors mon témoin me relèvera ».

verset; leur variété montre la fragilité de beaucoup d'entre elles. Il nous faut pourtant signaler l'ingénieuse interprétation de G. Hölscher, qui soutient que Job s'attend bien à un événement qui doit suivre sa mort, mais celui-ci ne saurait être la résurrection, comme se l'imaginaient Jérôme et Luther.

G. Hölscher estime, en effet, que Job espère être réhabilité même après sa mort. Dieu descendra ici-bas, quand bien même il n'aura plus ni chair ni peau, c'est-à-dire, qu'il aura trépassé; il le justifiera devant les vivants et, par son esprit, le malheureux assistera alors à son acquittement. Certes Job écarte la possibilité d'une résurrection (14. 10 ss), il dépeint le séjour des morts sous les jours les plus tristes, mais il est possible qu'il partage la vieille croyance des Israélites selon laquelle les défunts, c'est-à-dire leurs esprits, sont doués d'une certaine connaissance, ils voient ce qui se passe dans le monde des vivants. G. Hölscher s'appuie en particulier sur Jubilés 23. 30 s, qui exprime selon lui la même conception (cf. encore Hénoch 93. 1 ss). Job serait ainsi le témoin de sa réhabilitation posthume¹.

Il ne semble pas que cette exégèse doive être retenue : durant ce dialogue, Job réclame impérieusement que Jahvé lui rende justice alors qu'il est encore vivant; il ne lui suffit pas d'assister comme une ombre au dénouement heureux de son procès. C'est dans ce monde-ci que la crise doit être dénouée, et non dans l'au-delà.

J. Lindblom nous rappelle que Job est un malade; ce qu'il attend avant tout est sa guérison; celle-ci sera le signe de la bénédiction divine, la preuve de son innocence. Aussi le v. 26 ne parle pas, selon le savant scandinave, obligatoirement de la mort du patient ; מִבְּשָׁרִי signifie certes « sans ma chair », mais il ne faut pas oublier que le corps du malheureux, durement atteint, se décompose lentement, il répand une odeur infecte; Job souhaite en être débarrassé, comme il attend d'être libéré d'une peau sur laquelle la maladie s'est acharnée; bref, le malade exprime dans ce v. 26 l'ardent désir que se terminent ses maux, il veut être guéri. Il espère voir son Dieu, ce qui ne signifie pas nécessairement le rencontrer dans le Temple ou le découvrir dans une extase, mais le reconnaître dans les bénédictions nouvelles dont Dieu le comblera. Quand le Créateur cache sa face, il fait éprouver à l'homme sa colère; voir Dieu est donc l'équivalent de goûter sa bonté. Ainsi, selon J. Lindblom, le v. 26 exprime simplement l'espérance du malade de recouvrer la santé, et avec elle, l'honneur (Job. 33. 25 ss).

En conclusion, ce verset, malgré ses obscurités, nous permet de dire que Job compte voir Dieu, même à son heure dernière. Quand tout lui serait arraché, il garderait l'espoir de rencontrer encore son Seigneur. Il appelle, du début

¹ F. CH. LARCHER O. P. adopte cette hypothèse et pense que Job, *post mortem*, assistera au jugement qui le réhabilitera, il remonterait même exceptionnellement du She'ol à cette occasion.

à la fin de sa passion, ce face à face avec le Très-Haut; il sait, d'une conviction que rien ne peut ébranler, qu'il aura lieu, tôt ou tard, même quand il ne lui resterait ni chair, ni peau. Job veut être réhabilité ici-bas, et avant sa mort; il ne parle dans ce texte ni de sa résurrection, ni d'un jugement dont il serait le témoin lointain et posthume, comme le pense G. Hölscher; il réclame sans doute la guérison, qui sera le signe de son honneur retrouvé, mais il va plus loin que ne l'estime J. Lindblom : il attend que Dieu lui apparaisse et qu'il puisse s'expliquer une bonne fois avec lui. Il sera finalement exaucé et verra le Créateur, comme il n'a cessé de le souhaiter (Job 42. 1 s.).

3. *Le v. 27* continue dans le même sens; il déclare avant tout que le malheureux lui-même verra le Seigneur. וַיֵּרָא lie l'affirmation suivante au verset précédent; וְיִרְאֶה souligne le fait que Job contempera de ses propres yeux le Très-Haut, et peut se rendre par « moi-même ».

La principale difficulté réside dans l'interprétation à donner à וְיִרְאֶה, c'est-à-dire « et non un autre... un étranger..., un adversaire... », qui peut se rapporter soit à Job, soit à Dieu. Dans le premier cas, l'auteur annonce une fois de plus que Job en personne verra Dieu; nul autre que lui ne bénéficiera de la théophanie qu'il réclame; c'est l'opinion de P. Dhorme, d'A. Ehrlich etc. Dans le second cas, c'est Dieu lui-même qui est l'étranger, l'adversaire, et qui, enfin, n'apparaîtra plus sous ce jour néfaste à Job; F. Baumgärtel, A. Weiser, J. Lindblom partagent ce point de vue. Ce dernier, par exemple, insiste sur le fait que Job, au cours de sa maladie, s'est heurté à un Dieu qu'il ne comprend plus et qui lui dérobe son véritable visage. Dieu est devenu méconnaissable; son serviteur est aux prises avec une sorte de démon qui a détruit, sans raison apparente, ce qui donnait à sa vie tout son prix. Durant tout le dialogue, Job en appelle au Dieu qu'il a connu autrefois, au souverain juste dont la droiture s'exprimait dans chacun de ses actes; il veut le retrouver; il espère que son ennemi d'aujourd'hui sera à nouveau l'ami qu'il a été hier pour lui. Job est certain ici de se réconcilier avec son Seigneur, il salue à l'avance l'heure où il n'aura plus affaire à une divinité hostile et étrangère, mais à son défenseur de tousjours.

Cette exégèse est possible; la première semble plus naturelle; l'une et l'autre paraissent préférables à l'hypothèse de L. A. Snijders, selon laquelle וְיִרְאֶה désigne Job, en tant qu'il serait considéré par la communauté et par Jahvé lui-même comme un outsider, un non-initié, ou même un excommunié. A la fin de son procès, Job serait réintégré dans le cercle des pieux.

Ce verset confirme l'exégèse que nous avons faite de ceux qui le précèdent; l'auteur annonce que Job lui-même, de ses propres yeux, contempera Dieu; les expressions qu'il utilise impliquent, semble-t-il, que le Très-Haut lui apparaîtra encore de son vivant, et non dans l'au-delà.

C. La signification du chapitre 19

Selon les versets 25 à 27 de ce chapitre, Job annonce une rencontre inévitable et ardemment souhaitée entre Dieu et lui; il n'attend pas une intervention de Dieu après sa mort, il ne compte pas sur sa résurrection; il veut, avant de rendre le dernier souffle, voir son Seigneur, il sait que cette vision lui sera accordée, même quand il serait privé de sa chair et de sa peau. Il se consume d'impatience en évoquant l'intervention in extremis de son défenseur. L'ensemble du chapitre 19 s'accorde avec cette interprétation.

Au cours d'un long discours, qui n'est qu'une plainte amère, Job répond à ses amis et leur reproche, d'abord, de l'accabler de leurs propos. Il fait une tentative pour se faire comprendre d'eux, et en appelle à leur amitié (v. 2, 5); il faut qu'ils sachent que Dieu lui-même le poursuit, il est cerné de toutes parts, pris au piège; toutes les issues lui sont fermées. Job implore justice, mais il se heurte au silence. Dieu l'a précipité dans le malheur: « Il m'a dépouillé... il m'a brisé... il a arraché mon espérance » (v. 8-12), « il a éloigné de moi amis et parents » (v. 13), pour les siens il est devenu un étranger, un inconnu pour ses proches; il fait horreur à sa propre femme, il ne lui reste que la peau sur les os (v. 13-20). Aussi demande-t-il à ses compagnons d'avoir pitié de lui. Il est si malheureux que ses amis doivent le soutenir au lieu de l'écraser encore (v. 21 s).

Mais ses interlocuteurs demeurent sourds à ses lamentations, l'appel déchirant de Job ne les émeut pas. Il ne reste au misérable qu'un recours, une seule issue: s'adresser directement au Dieu qui le frappe, « en appeler du Dieu mal informé au Dieu mieux informé » (J. Hempel).

Mais avant d'envisager cette éventualité, Job imagine une autre possibilité (v. 23 s). Aujourd'hui, nul ne le comprend; demain la postérité lui rendra peut-être justice, son innocence éclatera tôt ou tard, la génération suivante le réhabilitera. Il souhaite alors que son plaidoyer demeure gravé dans un document indestructible. Il ne s'agit certes pas d'écrire un livre, mais seulement un texte qui témoigne irréfutablement de son droit¹. Ses paroles ne doivent pas disparaître avec lui.

Mais il écarte cette hypothèse, il réclame plus qu'une réhabilitation posthume; il accepte de mourir, mais pas avant que son innocence ne soit reconnue. Il découvre, en cet instant où tous l'abandonnent, celui qui prendra fait et cause pour lui. Ses amis le repoussent, Dieu le recueillera; ses compagnons font la sourde oreille, son Seigneur l'entendra; sa famille le fuit, Jahvé quittera le ciel pour témoigner ici-bas de son droit et lui rendra l'honneur.

Job passe du plus profond désespoir à l'espérance la plus audacieuse, la situation se renverse brusquement: le Dieu qui l'a broyé vient le défendre, son avocat est celui-là même qui lui a tout enlevé (v. 25 ss). Il termine son interven-

¹ G. Hölscher, P. Dhorme, A. Weiser, J. J. Stamm.

tion à l'adresse de ses auditeurs, non pour les apitoyer, mais pour les avertir; il ne fait plus appel à leur compassion, il leur déclare que Dieu les châtiara puisqu'ils ne l'ont pas écouté. « Sachez qu'il y a un jugement. » L'accusé se fait accusateur. Les v. 28 s annoncent que Dieu punira les interlocuteurs de Job, en même temps qu'il acquittera celui-ci; son procès s'achèvera donc ici-bas et non dans l'au-delà.

D. La signification du livre de Job

Dans Job. 19. 25-27, Job entrevoit que Dieu se lèvera enfin pour plaider sa cause; il ne doute pas qu'avant d'expirer, il verra le Très-Haut et que son innocence sera établie. Ce passage ne parle nullement d'une intervention après sa mort.

Cette exégèse est conforme aux indications que nous rencontrons tout au long du livre de Job. Il ne s'agit pas ici de répondre à tous les problèmes soulevés par ces 42 chapitres, ni même de faire l'étude approfondie du message de cet ouvrage; nous nous bornerons à en esquisser le thème général¹. Signalons cependant que le dialogue original a sans doute été complété et que d'autre part les relations entre le cadre narratif et les discours ne sont pas claires; pourtant le livre de Job, écrit et pensé par un Sémite, ne doit pas être jugé selon nos critères. Son auteur a peut-être intentionnellement admis un certain hiatus entre le prologue et le corps de l'ouvrage. Le problème qu'il traite et qu'on peut appeler celui de la souffrance en général et de la peine du juste en particulier, doit, selon lui, être abordé de différentes manières, par une sorte de dialectique, et non pas d'une façon schématique et finalement simpliste.

C'est ainsi que, dans le premier chapitre, Job apparaît comme un serviteur de Dieu qui souffrira pour l'honneur de son Maître. Dieu fait figure d'accusé, Job sera son témoin à décharge; de son martyre, au double sens du mot, dépend l'honneur du Dieu vivant. La souffrance est liée ici à la gloire divine².

Dans le corps du livre, par contre, Job semble souffrir pour ses fautes; il refuse pourtant d'identifier ses peines à ses péchés. Malgré ses amis et leur savante orthodoxie, il proteste de son innocence, il ose même en appeler à Dieu. Il compte que justice lui sera rendue. Job est ici au centre du débat, sa souffrance est unie au problème de la rétribution. Job est dans le malheur, mais ne peut donner raison à sa peine; tout le drame est là. Sa détresse est inexpliquée

¹ Pour les questions d'introduction, par exemple, les rapports entre le prologue et l'épilogue, d'une part, et les dialogues, de l'autre, la place des discours d'Elihu ou de Dieu, et l'éten due de l'œuvre primitive, nous renvoyons à l'article de C. KÜHL, *TR*, 1953 ou à des études comme celles d'A. LODS, « Histoire de la littérature... », 1950, *ad loc.* Cf. encore tout dernièrement : P. HUMBERT, « Le modernisme de Job », *Wisdom in Israel and in the Ancien Near East*, to H. H. Rowley, Leiden 1955, p. 150 ss; J. DANÉLOU, *Les quatre visages de Job*, Etudes, sept. 1955, p. 145 ss; R. DE PURY, *Job en l'homme révolté*, Genève 1955.

² J. HEMPEL, *op. cit.*, p. 643 ss, insiste sur ce point.

et inexplicable. Le livre s'achève sur l'intervention tant attendue de Dieu, mais Job ne reçoit pas de réponse théorique à la question de l'origine de sa détresse; il a rencontré le Dieu vivant, sa prière a été exaucée, ce qui équivalait à une réhabilitation; il s'incline confondu devant le mystère du Dieu qui le dépasse infiniment.

Job est brusquement atteint par un mal qui le brise, corps et âme. En bonne orthodoxie judaïque, sa peine foudroyante a un motif : le péché exceptionnelle-ment grave commis par celui qui se prétend serviteur de Dieu. Job s'insurge contre cette déduction, il estime qu'il n'existe aucune commune mesure entre ses fautes et ce qui lui est arrivé. Il ne doute certes ni de Dieu, ni de sa justice; il ne peut pas admettre un instant que Dieu soit inique, mais il croit aussi de toute sa force à sa propre justice, si bien qu'il ne comprend rien à son malheur, et son ignorance le plonge dans le désespoir ¹.

Il se refuse à supprimer l'une ou l'autre des affirmations sur lesquelles son existence est construite; il ne rejette pas Dieu, mais il ne peut se renier lui-même; il est écartelé entre sa foi dans le Dieu juste et sa certitude d'être puni à tort ².

Ses amis se bornent à répéter une leçon bien apprise; il repousse leurs lieux communs, et en appelle à Dieu lui-même; il ose demander à comparaître devant le tribunal divin. Il ne renonce ni à la justice de Dieu, ni à son droit, et demande que le Seigneur lui explique les raisons de sa souffrance. Il exige que Dieu lui réponde.

Mais précisément; Dieu se tait, Dieu se cache. Ce qui inquiète Job, ce ne sont pas les ratiocinations de ses amis et leur condamnation, mais le silence du Très-Haut, son éloignement, et finalement son hostilité. Dieu se dresse devant lui comme une puissance ennemie; Dieu a changé, il n'est plus son ami, et pourtant il ne peut pas ne pas faire appel à lui, il n'a que lui comme défenseur. Le temps le presse, Job s'impatiente; il sait que ses jours sont comptés, les heures passent rapidement, la mort est là; Dieu demeure silencieux, ses amis continuent à bavarder. Job se sent de plus en plus acculé, le ton monte, ses interventions se font plus violentes, elles frisent le blasphème; il se lamente, espère, gémit encore, retrouve la confiance; tout se trouble à nouveau, puis tout s'éclaire; dans ses tourments, un seul point fixe : il réclame Dieu. « Ah! s'il pouvait voir Dieu, ne serait-ce qu'une heure... qu'un instant!... » Tout s'expliquerait, tout s'apaiserait. Job passe ainsi par des hauts et des bas, il atteint

¹ F. BAUMGÄRTEL, *op. cit.*, p. 170 ss, évoque avec talent le drame de Job qui, en vrai Israélite, réclame non le bonheur, mais son droit. Il ne tient si fortement à ce que justice lui soit rendue que parce qu'il tient si fortement à Dieu lui-même. Son « pourquoi » est un « pourquoi » de la foi et non de la raison.

² J. Pedersen note que la vie de l'Israélite repose sur l'harmonie de la justice de Dieu et de la justice humaine. Si Dieu est injuste, le fondement de l'alliance est brisé; tout se dissout (*op. cit.*, tomes 1-2, p. 363 ss).

parfois un sommet, il touche du doigt la solution, puis il retombe et sombre dans un abîme de perplexité et de désespoir.

Job 19. 25 ss est un moment de la crise et non sa fin. Dans ce passage, Job voit Dieu venir à lui, mais bientôt il se retrouve seul, et quand il reprend la parole, ses accusations se font plus dures, il ose affirmer que son cas n'est pas unique; bien au contraire, le spectacle du monde révèle que l'injustice règne partout (chap. 21). La tension ne diminuera pas tant que Dieu se taira.

Déjà au chap. 13, Job demande à plaider sa cause devant Dieu, il est prêt, à l'affronter, il lui demande des comptes (13. 3 ss et 13 ss). Un peu plus tard il souhaite que la terre ne couvre pas son sang, c'est-à-dire que sa peine ne soit pas cachée; il désire que son cri parvienne jusqu'au ciel où se trouve son témoin. Il implore Dieu pour que celui-ci lui donne raison contre lui-même (16. 18 s). Soudain Job sait que Dieu lui répondra, son défenseur se lèvera et le réhabilitera (19. 25 ss), mais sa certitude fait bientôt place à l'amertume quand il constate le bonheur éhonté des méchants (21. 5 ss).

Job continue à appeler son Seigneur, il ne veut pas mourir avant de l'avoir rencontré. « Oh ! s'il savait où le trouver ! (23. 2-10), s'il pouvait plaider sa cause devant lui ! » Il s'écrit encore : « Qui me fera trouver quelqu'un qui m'écoute ? » (31. 35 ss). Le silence de Dieu l'obsède, l'accable, car sa défense est toute prête¹.

Enfin Dieu déchire le mur de silence où il s'est enfermé; enfin le malheureux voit celui vers lequel il a si longtemps vainement tendu les mains; enfin Dieu intervient. Job peut s'en aller en paix, le combat est fini pour lui; il s'incline, brisé, mais le calme est revenu dans son cœur. Il ne lui reste que la peau et les os, mais l'honneur est sauf. Sa santé retrouvée, sa fortune refaite, sa famille reconstituée, ne sont que les signes que la communion est rétablie entre Dieu et lui. Rien n'est résolu théoriquement, mais Job peut vivre à nouveau devant Dieu et devant les hommes : là est l'essentiel. L'existence redevient possible pour lui, et la mort même n'a plus d'importance.

Il n'y a pas de place ici pour la résurrection de Job. Celui-ci ne demande pas à revivre, mais à voir Dieu; il réclame que justice lui soit rendue, et estime que son innocence sera évidente dès qu'il pourra s'entretenir avec le Très-Haut. Le dénouement de la crise est donc lié, pour lui, à une révélation divine avant sa mort; il ne la repousse pas dans l'au-delà. L'interprétation de Job 19. 25-27 par Jérôme et Luther ne concorde pas avec l'ensemble du livre de Job; ce dernier ne se termine pas avec l'annonce du retour à la vie de son héros, il se poursuit longuement jusqu'à l'intervention de Dieu rompant le silence qu'il avait observé jusqu'alors.

¹ J. STEINMANN, *op. cit.*, p. 61 : « Car plus va le drame, plus Job a foi en la justice divine et pressent qu'elle triompherait (c'est-à-dire qu'il serait absous) si Dieu voulait s'occuper de lui ».

La possibilité de la résurrection n'est pas la solution proposée par Job au problème de la souffrance. Le malheureux a même entrevu cette éventualité d'une renaissance de l'homme, mais il l'a écartée. « L'arbre repousse », constate-t-il, « mais l'homme ne se relève plus, il est condamné à un sommeil éternel » (14. 7 s). Dans sa détresse, il souhaite même descendre au Sheôl, mais provisoirement, jusqu'à ce que la colère de Dieu soit passée. Il reviendrait au monde quand son Seigneur se souviendrait de lui, mais c'est là un vœu irréalisable. Il ajoute : « Si une fois, l'homme pouvait revivre... » (v. 14), comme tout serait facile alors, comme il supporterait plus aisément ses peines ! Mais cette espérance est interdite à Job, cette éventualité est repoussée, le misérable se retrouve seul avec un Dieu qui l'assaille sans relâche.

La question de la détresse de l'innocent ne reçoit donc pas de réponse dans un autre monde ; la justice divine ne dispose pas de l'au-delà pour se manifester, le malheureux n'a nul avenir après la mort. Il faut donc que son droit soit reconnu avant qu'il n'expire.

E. Conclusion

L'exégèse de Job 19. 25-27, complétée par la lecture du chapitre 19 et un commentaire rapide de l'ensemble de son livre, nous permet de voir en Job un croyant qui s'accroche, dans son malheur, à Dieu. Son Seigneur est à la fois son tourment et son unique recours ; il s'emporte contre lui, et en même temps fait appel à lui. Son existence n'a de sens qu'en communion avec Dieu ; il attend son intervention, recherche sa présence, exige son verdict ; il ne peut vivre que de lui et lutte sans trêve pour que le Très-Haut consente à s'approcher de lui. Il attend tout de cette rencontre, qu'il réclame sans cesse, entre Dieu et lui.

Job ne doute pas de Dieu, il ne nie pas sa justice. Sa foi, loin de résoudre son trouble, est la raison même de la crise qu'il traverse ; plus il croit en Dieu, plus l'incohérence de sa vie lui apparaît, plus le scandale de sa souffrance lui semble grand. Comme les psalmistes qui ont découvert en Dieu leur souverain bien, Job confesse son besoin absolu de Dieu ; mais à l'inverse de ceux qui peuvent chanter sa présence, il doit déplorer son absence ; alors que d'autres s'approchent librement de lui, lui se heurte à son silence et le réclame vainement ; tandis que Jahvé est la part de ceux qui ont écrit les psaumes 16 et 73, Job est privé de sa bénédiction et de sa compagnie. Job se voit brusquement frustré de tout ce que d'autres croyants ont reçu, et pourtant, pour lui comme pour ses frères, sa vie n'a aucun sens en dehors de Dieu.

Or le Très-Haut échappe à Job, mais celui-ci se refuse à capituler tant que celui-là se dérobe à lui. « Je ne te laisserai pas aller que tu ne m'aies béni... » (Gen. 32. 26). Dieu ne peut être Dieu que s'il répond à son serviteur. Avant de mourir — car tout le drame naît et se résout ici-bas — Job entendra son Seigneur et découvrira sa majesté. Le cri du fidèle trouve finalement un écho.



Au cours de ce chapitre, nous avons entendu la voix de quelques croyants d'Israël chantant les liens qui les unissent à Dieu. Pour chacun d'eux, le Dieu vivant apparaît comme la raison d'être de leur vie et sa présence est le gage de leur félicité. Ces fidèles vivent de Dieu et en Dieu; les psalmistes, semble-t-il, n'imaginent pas que cette communion puisse un jour être brisée, même par la mort; par contre, Job éprouve, dans sa chair et dans son cœur, la cruauté de l'absence du Très-Haut, son existence n'a plus de sens, il ne vit plus, il est comme mort. Pour tous, l'essentiel n'est pas tant la question de la vie éternelle que celle de la vie avec Dieu; ils se soucient moins de la durée de leurs jours que des relations qui doivent les unir à lui; ils sont plus préoccupés d'être à Dieu que d'exister.

Dans cette perspective, le problème de la mort demeure secondaire; la justice divine pour Job, et la bonté de Jahvé pour les psalmistes, ne valent-elles pas mieux que la vie, c'est-à-dire, qu'une existence terrestre qui se prolonge? Ne se manifestent-elles pas encore au-delà de la mort? S'agit-il vraiment seulement de continuer à vivre, de ne pas être détruit?

Parce qu'ils participent à la vie de Dieu, les croyants qui ont écrit, par exemple, les psaumes 16, 49, 73 ou les dialogues de Job, pressentent que leur existence en est profondément bouleversée; les vieilles conceptions sont mises implicitement en question, les antiques valeurs sur lesquelles l'Israélite a fondé sa vie sont battues en brèche, les limites imposées par les croyances anciennes à la condition humaine se révèlent contestables.

Bref, sans en être vraiment conscients, les Hasidim ébranlent les portes du royaume des morts; sans aller jusqu'à l'affirmation claire de l'immortalité ou de la résurrection du croyant, occupés avant tout de goûter ou de chercher la plénitude de la présence de leur Seigneur, ils préparent les générations futures à proclamer que la mort ne peut rien contre ceux qui vivent dans la communion du Dieu vivant.

Les textes étudiés dans ce chapitre III ne chantent pas encore la victoire sur le Sheôl, ils n'envisagent nullement une résurrection qui serait le lot de toute l'humanité, ils font part d'une expérience personnelle, qui ouvre peu à peu des perspectives nouvelles à l'attente des adorateurs de Jahvé en leur proposant, plutôt qu'un retour des défunts à l'existence, une sorte d'immortalité pour celui qui participe à la vie même de Dieu. Aux yeux de la foi, le don de la présence de Jahvé apparaît comme un bien inaliénable.

TROISIÈME PARTIE

De la mort à la résurrection

Dans la première partie de ce travail, la mort nous est apparue comme l'ultime événement de l'existence humaine; elle s'impose à chacun comme un fait inévitable et définitif. Tôt ou tard la créature descend rejoindre ses pères et le monde qui l'accueille est une prison d'où elle ne sortira plus; les quelques exceptions que connaît l'Ancien Testament ne font que confirmer la règle générale. L'être humain, nous l'avons vu, tombe complètement au pouvoir de la mort; tout en lui est voué à cette puissance que l'Écriture appelle « le roi des épouvantements » (Job. 18. 14), car si son ombre survit dans le Sheôl, l'existence falote qu'elle mène alors n'implique nullement ce qu'on entend d'ordinaire par l'immortalité de l'âme. L'homme, tout entier, est condamné à n'« être-que-pour-la-mort ».

Mais dans notre seconde partie, nous avons relevé que le règne de la mort semble parfois suspendu ou même finalement brisé. Pour Israël il ne s'agit au départ que d'une intuition, plus ou moins confuse, mais qui s'achève cependant par l'affirmation très nette de l'abolition de la mort. A mesure que les siècles passent, le peuple élu découvre, non sans hésitation, ce nouvel aspect de la souveraineté de son Seigneur : Jahvé peut donner la vie aux défunts. Ainsi que le déclare avec raison N. Söderblom, « les fidèles d'Israël ouvrent par leur foi, peu à peu, les portes du royaume des morts »¹; les divers textes dont nous avons fait l'exégèse attestent cette lente progression vers une vérité dont vivront désormais les croyants.

Dans cette dernière partie, nous préciserons les raisons qui ont conduit pas à pas les fidèles de l'Ancien Testament à proclamer que Jahvé romprait les liens du Sheôl; nous les suivrons sur la voie qui mène de la mort à la résurrection, autrement dit de la constatation du pouvoir absolu de la première sur les trépassés à la certitude que Dieu opérera la seconde en faveur des siens, manifestant par là à la fois sa grandeur, sa justice et sa miséricorde.

¹ N SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris 1901, p. 342.

Rappelons brièvement ici les résultats de notre enquête exégétique. Les passages de l'Ancien Testament qui annoncent, d'une manière ou de l'autre, la limitation provisoire ou définitive de la puissance de la mort sur l'humanité sont rares; cependant certains d'entre eux ont une signification d'autant plus grande qu'ils coïncident avec les éléments importants de l'histoire du peuple élu, en particulier avec son installation en Canaan, son exil en Babylonie et sa lutte, au temps des Macchabées, contre l'hellénisme. La croyance en la résurrection des morts n'apparaît donc pas comme une création spontanée, elle est liée à des circonstances historiques, à un certain contexte aussi bien sociologique et politique que religieux; elle n'est pas née des cerveaux des scribes, mais de la vie même du peuple de Jahvé; elle implique un développement et résulte de la conjonction de plusieurs forces qu'il s'agit maintenant de déterminer.

Nous avons relevé trois sortes de témoignages : Dans une première série de textes s'exprime la souveraineté du Dieu d'Israël sur la mort; mais ce pouvoir se manifeste occasionnellement et d'une façon discontinue; non seulement Jahvé offre la vie à sa créature, mais il la lui conserve et la lui redonne : des libérations in extremis, des enlèvements extraordinaires, des guérisons sensationnelles révèlent ainsi la supériorité du Dieu vivant sur les forces de destruction; ce ne sont pourtant en général que des actes exceptionnels dont l'effet n'est d'ailleurs que momentané; la règle veut que les fils d'Adam n'échappent finalement pas au Sheôl.

Ensuite plusieurs passages vétérotestamentaires affirment la possibilité ou même la certitude d'un retour à la vie des défunts; il ne s'agit cependant d'abord que d'une image de la restauration du peuple élu que des malheurs successifs ont condamné à une existence misérable : Israël récupérera ses forces, pensent les contemporains d'Osée; la nation sainte sera reconstituée, proclame Ezéchiel. Plus tard le symbole devient réalité et la parabole un fait; des prédicateurs anonymes prédisent ainsi la réhabilitation posthume du Serviteur de Jahvé (Es. 53), la renaissance des Rephaïm (Es. 26) et le réveil de ceux qui dorment dans la poussière (Dan. 12). La résurrection des morts apparaît ainsi dans des contextes fort différents et sa portée varie d'un texte à l'autre; tantôt elle est liée à l'observation des lois de la nature, tantôt elle est une conséquence du pouvoir créateur du Dieu d'Israël; ici elle concerne simplement le rétablissement du peuple élu à un moment de son histoire, là elle devient un événement unique et décisif se situant à la fin des temps; enfin elle manifeste aussi bien le triomphe final de Jahvé sur ses ennemis que la sollicitude du Dieu d'Israël envers les Hasidim, qui retrouvent ainsi la vie pour l'avoir perdue à cause de lui.

Une troisième série de témoignages évoquent non le retour à la vie des fidèles, mais la permanence des liens qui les unissent à leur Dieu. Le croyant

n'attend pas à proprement parler sa résurrection, il vit dans et de la présence de Jahvé; la proximité du Dieu vivant repousse ou désarme la mort. La compagnie de Dieu implique une sorte d'immortalité; elle est en tous les cas une garantie pour l'avenir; le culte du Hasid pour son Dieu bouscule les conceptions traditionnelles de l'Ancien Testament sur l'existence humaine. La piété juive trouvera un jour dans l'affirmation de la résurrection des morts une expression adéquate à son assurance ou son espérance que rien, pas même la mort, ne peut priver le fidèle de son Seigneur.

La croyance au retour à la vie des défunts n'apparaît que tardivement dans le peuple élu, au moment même où l'Ancien Testament se clôt; certains spécialistes estiment qu'elle n'a rien de proprement israélite et qu'elle ne peut s'expliquer que par un emprunt à une religion étrangère; nous verrons dans un premier chapitre ce qu'il faut penser de ce point de vue. Selon d'autres savants, l'apparition de cette doctrine nouvelle au sein de la nation juive se comprend, sans recourir à l'hypothèse d'une influence extra-israélite, par l'évolution même historique et religieuse d'Israël; nous examinerons leurs opinions dans un second chapitre et nous conclurons en rappelant brièvement comment les Juifs, à la suite des martyrs macchabéens, ont réagi devant l'annonce de la résurrection des morts.

CHAPITRE PREMIER

LA POSSIBILITÉ D'UNE INFLUENCE ÉTRANGÈRE DANS LA FORMATION DE LA CROYANCE VÉTÉROTESTAMENTAIRE EN LA RÉSURRECTION DES MORTS

De nombreux critiques pensent qu'Israël ne serait pas venu de lui-même à l'idée d'un retour à la vie des défunts; les fondements de sa religion semblent en effet exclure ou du moins rendre difficile la croyance dont témoignent notamment Es. 26 et Dan. 12. Il faut pour expliquer de tels passages admettre l'intervention de doctrines étrangères aux vraies traditions israélites; deux religions en particulier peuvent sur ce point avoir influencé le peuple élu, celle des Perses avec lesquels les Juifs furent en contact à partir de l'exil, et celle des Cananéens qui ne cessa d'exercer un vif attrait sur les nouveaux habitants du pays.

La thèse de l'origine iranienne de la croyance vétérotestamentaire en la résurrection des morts a depuis longtemps été soutenue et discutée; celle qui insiste sur le rôle des cultes agraires en Palestine, sans être nouvelle, jouit actuellement d'une faveur spéciale, en particulier auprès de l'école scandinave; nous les étudierons successivement.

LE RÔLE DES DOCTRINES IRANIENNES DANS LA FORMATION DE LA CROYANCE VÉTÉROTESTAMENTAIRE EN LA RÉSURRECTION DES MORTS

Au début du siècle, H. Gunkel a défini le judaïsme des environs de l'ère chrétienne comme une « religion synchrétique »¹; avec lui, de nombreux auteurs ont insisté sur la transformation qui s'est opérée dans les croyances juives, à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand, et ont relevé de nombreuses ressemblances entre les écrits juifs postérieurs et des traditions babyloniennes, iraniennes ou même grecques, en particulier dans les textes consacrés à l'origine ou à la fin du monde². Les spécialistes ont noté que par sa diaspora, fixée

¹ Cité par A. CAUSSE dans *Les dispersés d'Israël*, Paris 1929, p. 130 ss.

² E. Meyer, W. Bousset, H. Gressmann, R. Kittel, etc., cités par A. CAUSSE, *op. cit.*, p. 131 s.

notamment en Babylonie et en Egypte, le peuple élu a été en contact avec les idées nouvelles qui ont travaillé tout l'ancien Orient dès la fin de l'empire achéménide, bouleversant les vieilles conceptions sur la destinée de l'homme et de l'univers. Les Juifs ont été ainsi mêlés aux multiples courants qui ont agité le monde antique; leur piété comme leurs doctrines s'en sont trouvées profondément modifiées et sur plusieurs points manifestement enrichies. La croyance à la résurrection serait notamment une des acquisitions du syncrétisme juif.

W. Bousset estime, par exemple, que le rôle de l'Iran a été primordial dans ce domaine. Les Perses ont appris aux Juifs à croire non à l'immortalité de l'âme mais à la résurrection du corps, et à la lier au bouleversement du monde de la fin des temps qui doit coïncider avec le jugement dernier. Certes W. Bousset ne nie pas qu'il y ait eu en Israël une préparation à la doctrine nouvelle, mais celle-ci n'a pris toute son importance que sous l'influence de la Perse ¹.

H. Schmidt déclare, de son côté, qu'au moment où Ezéchiel écrit le chapitre 37, le peuple élu est presque prêt à croire en la résurrection; mais pour que le judaïsme arrive réellement à une certitude, il faudra l'intervention du parsisme ².

Récemment encore, H. Birkeland ³ a soutenu contre l'école scandinave et en particulier contre H. Riesenfeld ce même point de vue. « L'impulsion décisive, déclare-t-il, vient de la religion perse. ⁴ » La résurrection des corps provient, selon lui, d'un intérêt particulier attaché à l'aspect physique de la restauration finale; cette attention portée à la matière trahirait une origine iranienne.

Cette position a été combattue par d'autres spécialistes de l'Ancien Testament tels que W. v. Baudissin, W. Eichrodt, F. Nötscher pour ne citer qu'eux. Il nous faut donc en examiner le bien-fondé.

Un fait est certain : la résurrection des morts, sous la forme non pas d'une intervention limitée et exceptionnelle de Jahvé en faveur d'un de ses fidèles, mais d'un événement qui concerne sinon la totalité des hommes, du moins un grand nombre d'entre eux, n'apparaît qu'à une époque tardive, après qu'Israël eut été en contact avec les Perses. Nous pouvons trouver dans les textes plus anciens de l'Ancien Testament des indications favorables au développement ultérieur de la croyance au retour à la vie des défunts, mais il existe une marge entre ces quelques indices et l'annonce d'une résurrection générale, sinon

¹ W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, 2^e édit., 1904, p. 540 ss; 3^e édit. revue par H. Gressmann, 1926, p. 510 ss. H. Gunkel a cru trouver l'origine de la foi en la résurrection dans une religion astrale; E. Meyer a insisté sur le rôle de l'Egypte (cf. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 173 ss).

² H. SCHMIDT, *SAT*, 1915, *com. ad loc.*

³ H. BIRKELAND, « The Belief in the Resurrection of the Dead in the O. T. », *Studia Theologica*, 3/1, Lund 1950.

⁴ H. BIRKELAND, *op. cit.*, p. 74.

universelle, comme nous la rencontrons dans Es. 26 et Dan. 12, deux textes écrits précisément après l'exil. Le retour à la vie des défunts, qui n'a été pendant des siècles qu'une hypothèse ou une exception, comme en témoigne encore le livre de Job, est devenu, alors que la communauté jérusalémite vivait sous l'autorité des Achéménides, une espérance, puis une certitude.

La possibilité d'une influence iranienne sur les Juifs est tout à fait plausible. Les rapports entre le pouvoir perse et leurs sujets juifs furent longtemps excellents, comme l'attestent les livres d'Esdras et de Néhémie; Israël n'a pas oublié qu'il devait à Cyrus sa restauration. La religion d'un grand empire pratiquant une politique plutôt libérale envers la communauté de Jérusalem a sans doute joui d'un grand crédit aussi bien auprès des Juifs rentrés en Palestine que de ceux qui étaient demeurés en Babylonie. Cette action du parsisme sur le judaïsme se comprend d'ailleurs parfaitement puisqu'il existe entre eux une certaine parenté d'esprit, en particulier dans le rôle que la morale y joue; Zarathustra a plus d'une fois été rapproché des prophètes d'Israël. La thèse, défendue avec d'autres par W. Bousset, H. Schmidt, H. Birkeland, est d'autant plus vraisemblable que l'on admet en général que, sur de nombreux points, les Juifs ont été influencés par l'Iran. C'est à lui, en effet, qu'ils devraient le développement de leur angélogogie, de leur satanologie et en particulier de leur eschatologie qui prend le caractère, surtout après l'exil, d'un drame cosmique concernant non seulement le sort de la royauté davidique ou même celui de la terre, mais encore la destinée de tout l'univers. Ainsi le cas de la croyance en la résurrection des morts serait loin d'être unique, il relèverait d'une orientation générale du judaïsme, marqué par ses contacts avec l'empire des Achéménides.

A ces arguments en faveur d'un emprunt juif de la doctrine iranienne du retour à la vie des trépassés, des savants opposent des constatations qui tendent à défendre l'indépendance de la pensée de l'Ancien Testament. Ils déclarent d'abord qu'il n'est pas aisé de situer, dans le temps, les divers écrits qui composent l'Avesta; parmi la masse des textes iraniens, certains datent de l'ère chrétienne tandis que d'autres lui sont antérieurs de plusieurs siècles. Il est particulièrement difficile de savoir quelle fut la religion exacte des souverains perses à l'époque où Jérusalem leur était soumise; par exemple selon H. S. Nyberg¹, les Achéménides n'auraient pas été les disciples de Zarathustra, alors que, pour E. Herzfeld², Darius et ses deux successeurs immédiats furent les fidèles protagonistes de la doctrine zoroastrienne; tant que ces problèmes ne sont pas résolus, la question des rapports entre les religions perse et juive reste délicate.

Aussi, après avoir longtemps admis que le judaïsme devait beaucoup à l'Iran, les critiques semblent aujourd'hui plus réservés; ils constatent souvent

¹ H. S. NYBERG, *Die Religion des Alten Iran*, Leipzig 1938.

² E. HERZFELD, « Die Religion des Achemeniden », *RHR*, 1936, p. 21-41.

que les idées nouvelles, soi-disant empruntées par les Juifs au parsisme, apparaissent comme le développement normal d'une doctrine dont les germes se trouvent dans l'Ancien Testament lui-même; c'est notamment l'opinion d'un auteur récent, J. Duchesne-Guillemin, qui conclut ainsi un chapitre intitulé « Ressemblances iraniennes dans le judaïsme » : « En somme dans l'évolution du judaïsme postexilique, l'influence iranienne sûrement établie paraît moindre que celle de l'hellénisme »¹. Il faut d'ailleurs distinguer ici le judaïsme biblique des doctrines juives postbibliques; la lecture d'un ouvrage comme celui d'E. Böklen est révélatrice à cet égard²; les parallèles entre l'Ancien Testament et les textes perses sont relativement rares, par contre ils se multiplient dès que nous abordons la littérature extracanonique. Les spécialistes ont donc tendance à réduire considérablement le rôle de l'Iran dans la formation du judaïsme; des auteurs comme J. Scheftelowitz³ vont même jusqu'à penser que, dans plus d'un domaine, ce sont les Juifs qui ont influencé les descendants de Zarathustra. Finalement le problème des relations entre les doctrines perse et juive est donc plus compliqué qu'il ne l'a semblé à W. Bousset; aussi les savants sont-ils actuellement amenés à adopter des solutions plus souples à cet égard que leurs devanciers.

En ce qui concerne le point particulier de la résurrection, les textes sacrés de l'Iran révèlent des conceptions diverses et contradictoires qui se sont superposées. Dans les Gâthâs, comme H. S. Nyberg l'a démontré, nous ne trouvons aucune allusion à cette doctrine; l'âme du défunt s'unit, sitôt après la mort, au monde céleste ou va rejoindre les enfers; le jugement du mort se produit en effet immédiatement, au passage du pont du « Trieur »⁴. En réalité, pour les Gâthâs, le sort du cadavre n'a point d'importance, son retour à la vie ne signifierait donc rien; l'âme seule compte et tout l'intérêt se concentre sur son voyage dans le ciel. Les rites mortuaires confirment le peu de rôle que joue le corps, aux yeux des Perses, puisque celui-ci n'est même pas enterré, mais en règle générale, simplement exposé sur le sol pour être déchiré par les bêtes féroces. Selon H. S. Nyberg, la croyance en la résurrection présuppose d'autres coutumes funéraires, elle implique notamment l'ensevelissement du cadavre; cet usage a dû être pratiqué par quelques tribus iraniennes avant d'être officiellement condamné. Les successeurs de Zarathustra auraient rejeté le rite et conservé la notion qui en dépendait. Pour H. S. Nyberg, la résurrection serait finalement une création audacieuse et non le fruit d'un développement normal des prémisses de la religion perse; elle proviendrait, en réalité, de l'eschatologie populaire,

¹ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953, p. 83.

² E. BÖKLEN, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, Göttingen 1902.

³ J. J. SCHEFTELOWITZ, *Die altpersische Religion und das Judentum (Unterschiede, Übereinstimmung, und gegenseitige Beeinflussungen)*, Giessen 1920.

⁴ H. S. NYBERG, *op. cit.*, p. 310.

selon laquelle le fondateur de la religion doit venir à la fin des temps. Si la tête de la communauté doit ressusciter, cela signifie en même temps que la communauté elle-même ressuscitera ¹.

L'attente de la résurrection apparaît ainsi comme une doctrine récente en Iran; cependant il ne faut pas aller jusqu'à nier sa priorité par rapport aux conceptions juives; le témoignage de Théopompe qui a vécu vers 350 avant Jésus-Christ, dont Plutarque et Diogène Laërce nous ont conservé deux passages, l'atteste; l'Iran semble bien avoir cru au retour à la vie des défunts avant Israël. En ce sens la déclaration d'A. Dupont-Sommer est exacte: « La doctrine de la résurrection des morts, celle du jugement final qui s'exercera par le feu, ce furent des idées iraniennes avant de devenir des idées juives. ² »

Cette question de date tranchée, d'autres problèmes surgissent. La manière dont les Juifs envisagent la résurrection ne rappelle guère les conceptions perses et semble témoigner en faveur de l'indépendance des croyances vétéro-testamentaires par rapport aux traditions iraniennes.

Ainsi la résurrection est universelle pour les Perses, alors qu'elle ne concerne qu'un ensemble de créatures, selon l'Ancien Testament où elle demeure avant tout une espérance pour les fidèles. Es. 26 annonce que seuls les morts de Jahvé quitteront le Sheôl; Dan. 12 proclame qu'un certain nombre de défunts, et non pas tous, seront réveillés, les uns pour être châtiés, les autres pour être récompensés. Les psaumes de Salomon, les textes rabbiniques des environs de l'ère chrétienne s'en tiennent également à la résurrection des justes; les passages qui en font un événement qui intéresse l'ensemble des morts sont rares et tardifs, en général postérieurs au début de l'ère chrétienne, tels que l'apoc. de Baruch et le 4^e Esdras. N. Söderblom estime que la diversité des conceptions juive et perse quant à l'étendue de la résurrection provient de ce qu'elles ont des origines différentes. En Iran, l'eschatologie a pour base le spectacle de la nature; elle se concentre sur la destruction et le renouvellement du monde. La résurrection des morts fait partie de la recréation physique de l'univers. Pour Israël, le point de départ est la foi en Jahvé, dans le Dieu saint et juste qui intervient dans l'histoire et instaure sa royauté; la résurrection répond ici à une exigence religieuse et morale, elle concerne avant tout non pas l'humanité en général, mais le sort des Hasidim; elle demeure donc nécessairement limitée, tandis que du point de vue iranien, elle est naturellement universelle puisqu'elle est liée au destin du cosmos tout entier ³.

Après avoir comparé attentivement les eschatologies perse et juive, N. Söderblom conclut que la seconde n'a pris au mazdéisme que quelques détails insignifiants, il ajoute: « Il n'y a qu'un point capital où le judaïsme a pu subir

¹ H. S. NYBERG, *op. cit.*, p. 311.

² A. DUPONT-SOMMER, « L'Iran et Israël », *La civilisation iranienne*, Paris 1952, p. 74.

³ N. SÖDERBLOM, *op. cit.*, p. 318.

une certaine influence par le contact avec le mazdéisme, c'est dans l'idée de la résurrection. Mais cette idée même a une origine juive et s'est développée d'une manière indépendante, sinon sans avoir été influencée, du moins sans avoir été empruntée. ¹ »

A. Bertholet insiste à la suite de W. v. Baudissin ² sur un autre point ³. La terminologie dont se servent les Juifs à propos de la résurrection ne rappelle nullement les expressions iraniennes et sont proprement sémitiques. En effet, les textes bibliques parlent d'un réveil qui correspond au sommeil auquel la mort est souvent comparée ⁴. Les Perses ignorent cette façon de parler; pour eux, la résurrection apparaît non comme une réanimation du cadavre, qui n'exclut d'ailleurs pas sa transformation, c'est-à-dire comme un retour de la force vitale dans un organisme déjà existant, mais comme une re-crédation véritable; elle consiste en une refonte du corps par la réunion des divers éléments qui le composent; un texte caractéristique déclare : « L'esprit de la terre donne les os, l'eau le sang, les plantes les cheveux et le feu la vie ». Cette différence formelle révèle que les Juifs mettent l'accent sur la vie nouvelle accordée à l'homme tandis que les Perses insistent sur la reconstitution physique de la créature.

Enfin A. Bertholet comme W. v. Baudissin rappellent que la résurrection a été connue en Israël avant que le peuple élu ne soit entré en contact avec l'empire perse, puisque, comme nous le verrons encore, le monde sémitique lui-même ne l'a point ignorée.

Que faut-il conclure de ces affirmations contradictoires ? Il semble qu'il ne faille ni exagérer, ni nier l'influence iranienne sur la formation de la croyance vétértestamentaire de la résurrection. Il est certain que celle-ci s'est exprimée clairement, avec les caractéristiques qu'elle aura désormais, à une époque où depuis longtemps les Juifs ont été en relations avec la pensée perse. De plus, dans le judaïsme comme dans la conception iranienne, le retour à la vie des défunts est lié à la fin des temps et au jugement dernier, il fait désormais partie de l'eschatologie ⁵. D'un autre côté, la résurrection reste, pour le peuple élu, limitée; elle ne s'étend que rarement et tardivement à l'ensemble de l'humanité, ce trait est caractéristique de la conception juive; elle s'exprime de plus en termes nettement sémitiques et prend place dans un cadre de pensée proprement vétértestamentaire. W. v. Baudissin écrit avec raison que « le judaïsme a pensé judaïquement la résurrection » qu'il a connue avant l'exil ⁶.

¹ N. SÖDERBLOM, *op. cit.*, p. 320 s.

² W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 418 ss.

³ A. BERTHOLET, « Zur Frage des Verhältnisses vom persischen und jüdischen Auferstehungsglauben », *Festschrift F. C. Andreas*, 1916.

⁴ Es. 26. 19; Dan. 12. 2; IV Esdras 7. 32; Mat. 9. 24; Jn. 11. 11; 1 Thes. 4. 13, etc., les Phéniciens de Tyr nomment également la fête de la résurrection la fête du réveil, *ἐγερσις*.

⁵ Les Perses pensent qu'elle sera l'œuvre du Sauveur; les Juifs l'attendent de Jahvé lui-même et non du Messie.

⁶ W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 422.

Les descendants de Zarathustra n'ont pas transmis aux Juifs une notion totalement inconnue; il est inexact de parler à ce propos d'emprunt et même contestable de dire, avec H. Birkeland, que l'impulsion décisive dans la formation de la croyance juive en la résurrection est venue de la religion perse. La doctrine iranienne a aidé les Juifs à adopter une conception dont leur propre tradition leur avait déjà donné des éléments, à l'élargir peut-être, à la transformer même, pour qu'elle réponde à une question qui, depuis des générations et en particulier à partir de l'exil, a hanté la conscience israélite, celle de l'accomplissement de la justice de Jahvé et du sort dernier des Hasidim. Au temps d'Es. 26 et de Dan. 12 la croyance du retour à la vie des défunts est sans doute dans l'air, la pensée perse a probablement tendu à la répandre; les Juifs la connaissent depuis longtemps, mais, à la lumière d'événements récents sur lesquels nous reviendrons et stimulés par les idées nouvelles qui se répandent dans tout l'ancien empire d'Alexandre, ils la repensent et découvrent la portée qu'elle peut avoir. En conclusion, la Perse n'a pas offert à Israël et, à travers lui, au monde la doctrine de la résurrection des morts, mais elle a permis au peuple élu d'exprimer sa foi dans la victoire de son Dieu en faveur des croyants sur les puissances de mort.

Le rôle de l'Iran comme révélateur indirect du pouvoir de Jahvé sur la mort ne saurait nous étonner. Ce n'est pas la première fois qu'au cours de son histoire, Israël découvre, au contact d'autres peuples, l'étendue de la puissance de son Dieu. L'Ancien Testament nous montre qu'à la suite de ses rencontres avec les nations païennes, le peuple de Jahvé a enrichi constamment sa vision de la seigneurie et de l'œuvre du Dieu vivant; le rôle de Jahvé n'a cessé de grandir et ses interventions de se développer dans les domaines réservés jusque-là à d'autres divinités. Plusieurs affirmations, contenues implicitement dans les anciennes croyances, ont été explicitées et précisées par opposition aux prétentions des religions rivales; peu à peu, le Dieu d'Israël a pris possession de l'univers entier.

C'est ainsi qu'à l'origine, Jahvé apparaît comme le Seigneur d'une tribu semi-nomade, il est le dieu jaloux, brutal comme la foudre et fier comme le bédouin, le maître d'une roche quelque part dans le désert; mais lorsque Israël a pris possession de Canaan et qu'éclate la crise provoquée par les cultes agraires qui entrent en concurrence avec Jahvé, celui-ci se manifeste alors comme le véritable maître du sol palestinien, le Dieu qui seul dispense l'eau, la pluie, le pain et le vin, celui dont Israël dépend quotidiennement sur la terre qui lui a été donnée; Jahvé s'empare ainsi des prérogatives de Baal, sans se confondre avec une quelconque force vitale.

Plus tard encore, au contact des grands empires assyrien et babylonien, placés notamment sous le règne de Mardouk, alors que son peuple est dispersé parmi les nations, Jahvé se révèle non plus seulement comme une divinité

don't le pouvoir s'arrête aux frontières de la Palestine, mais comme le souverain absolu du monde dont la volonté décide aussi bien du sort de l'Égypte et de l'Assyrie que de celui d'Israël, comme le créateur de l'univers qui tient tout dans sa main et devant lequel pâlit et s'efface la grandeur des dieux païens.

Mais il reste un domaine où le Dieu d'Israël n'a pas encore exercé son pouvoir d'une façon continue et radicale; à côté de sa création, le Dieu vivant a laissé subsister l'empire des morts. Il n'a créé ni le chaos, ni le Sheôl, mais il les a longtemps tolérés; au moment où l'Iran annonce la destruction d'un monde et son renouvellement complet, Jahvé se présente comme celui qui va mettre fin au pouvoir de la mort et briser radicalement la puissance du Sheôl. Il relèvera les défunts de la poussière, il réveillera ses fidèles du sommeil de la mort, il forcera la porte des enfers.

L'Ancien Testament s'achève ainsi sur la proclamation du triomphe de Jahvé contre le dernier ennemi; la révélation du Dieu d'Israël est née dans le désert, elle se poursuit avec la conquête de la nature et se continue par la prise de possession de l'univers, elle se termine par l'extermination des forces du chaos; le néant même disparaît devant le Dieu vivant. « La mort ne sera plus » (Es. 25. 8).

LE RÔLE DES DOCTRINES CANANÉENNES DANS LA FORMATION DE LA CROYANCE VÉTÉROTESTAMENTAIRE EN LA RÉSURRECTION DES MORTS

Le peuple élu n'a pas attendu d'être soumis aux Achéménides pour connaître la notion de résurrection; avant l'exil déjà et dès son installation en Canaan, les textes l'attestent, cette idée leur a été en quelque sorte familière. Le point de départ de la certitude qui s'exprime finalement dans Dan. 12 ne se trouve ni dans le désert où Israël a rencontré son Dieu, ni dans la Mésopotamie où le peuple élu fut exilé et découvrit la pensée de l'Iran, mais sur le sol même où Jahvé l'a fixé pendant des siècles, en Palestine. Ce sont les anciens habitants du pays qui ont appris à Israël à espérer le retour de la vie, mais le problème est de savoir dans quelle mesure les Cananéens ont réellement déterminé l'attente du peuple élu dans la résurrection des morts.

De nombreux auteurs ont insisté sur ce point; parmi eux, citons I. Engnell qui, dans son ouvrage sur les cantiques du Serviteur de Jahvé, note que c'est une erreur de prétendre que cette croyance date seulement de l'époque perse. Loin d'avoir été empruntée aux Perses par les Juifs après l'exil, elle a sa racine dans le mythe du dieu mourant et ressuscitant qui est autochtone en Canaan¹. Depuis longtemps W. v. Baudissin a relevé que la notion de résurrection provient du spectacle de la nature, en particulier de l'apparition et de la disparition

¹ I. ENGNELL, *op. cit.*, 1948, p. 37.

d'un astre ou mieux encore de la végétation; elle est primitivement cananéenne et non israélite et n'a, à l'origine, rien de spécifiquement religieux ¹.

Il est de fait, nous l'avons déjà signalé à propos de l'étude d'Os. 6. 1 ss et répété à l'occasion des exégèses d'Ez. 37, d'Es. 53 et du Ps. 73, que le peuple de Jahvé a vécu au milieu de nations chez lesquelles la notion d'une divinité descendant annuellement aux enfers pour en remonter quelque temps après a joué un rôle important. Le mythe d'un jeune dieu, vaincu périodiquement par les puissances de mort, qui pourtant réapparaît d'année en année parmi les vivants, a été célébré dans presque tout le Proche-Orient; des fêtes ont été organisées en son honneur un peu partout, selon des schémas presque semblables; Osiris en Egypte, Tammouz à Babylone, Attis en Phrygie, Adonis ou Esmun en Phénicie, Baal à Ras Shamra, Melqart à Tyr, quoiqu'ils aient porté des noms différents et gardé des traits particuliers, ont eu finalement la même fonction : permettre, dans tous les domaines, par leur propre résurrection, le renouveau de la vie, perpétuellement menacée par des forces hostiles, assurer en particulier la nourriture aux bêtes comme aux humains, puisque leur destinée est censée refléter la succession des saisons et être l'écho de la lutte incessante de la vie et de la mort.

Les Anciens ont déjà signalé l'existence de cultes fondés sur le cycle de la nature; Théocrite, au III^e siècle avant Jésus-Christ, parle d'une croyance dans le retour d'Adonis, connue également par Lucien. Les textes de Ras Shamra, découverts récemment, ont amplement confirmé ces quelques témoignages; nous connaissons, grâce à eux, le rôle joué par Baal chez les proches voisins des Israélites; sa descente aux enfers est pleurée au temps de la saison sèche, sa mort est célébrée tandis que triomphe son ennemi Mot, c'est-à-dire la mort (ou le guerrier, selon R. Dussaud). Mais finalement Baal, ou son fils Aliyan Baal, est retrouvé, libéré; sa victoire et son retour au jour assurent au pays une fertilité nouvelle ².

A ce mythe, répandu sous diverses formes, dans l'ensemble de l'Antiquité, correspondent des rites, en particulier la fête du Nouvel-an, au cours de laquelle le souverain, ou son suppléant, mime le sort du dieu, d'abord vaincu par ses ennemis et finalement vainqueur des forces de chaos. Ce jeu rituel a pour but de renouveler pour l'année qui commence les forces de la nature et de la nation, il est un gage de paix, c'est-à-dire de bonheur, de succès et d'abondance ³.

¹ W. v. BAUDISSIN, *op. cit.*, p. 428 ss et 441 ss.

² CH. VIROLLEAUD, divers art. parus dans *Syria*, en particulier en 1931, 1935, 1937, etc.; R. DUSSAUD, « La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra », *RHR*, 1931, p. 353-408; « Le mythe de Baal et Aliyan d'après des documents nouveaux », *RHR*, 1935, p. 5-65; « Aliyan Baal et ses messages d'outre-tombe », *RHR*, 1937, p. 121-135; etc., cf. encore l'importante mise au point de W. BAUMGARTNER, « Ras Shamra und das A. T. », *TR*, 1940, p. 163-188; 1941, p. 1 ss; p. 85 ss; p. 157 ss.

³ Aux environs de l'ère chrétienne, ces pratiques se sont transformées en culte des mystères qui, sous l'empire romain, ont connu un développement extraordinaire; grâce à eux en

En entrant en Palestine, Israël a donc découvert le culte du dieu mourant et ressuscitant annuellement; nous avons déjà relevé son importance pour les contemporains d'Osée qui confondent le Dieu d'Israël avec Baal et l'imaginent soumis comme celui-ci à l'obligation de succomber sans cesse devant Mot; Osée lui-même, tout en s'opposant aux Ephraïmites, trahit, aussi bien par ses expressions que par le contenu de ses oracles, le rôle que cette mystique de la nature joue dans sa vie. Le conflit entre Jahvé et Baal ne date d'ailleurs pas du VIII^e siècle; il remonte à l'installation du peuple élu en Canaan, il explique en particulier les interventions d'Elie, il a duré tout au long de l'histoire d'Israël comme de nombreux textes de l'Ancien Testament l'attestent ¹.

C'est ainsi qu'A. Bertholet ² signale qu'Osiris a été connu très tôt en Palestine, selon le témoignage des fouilles, et retrouve sa trace d'après une hypothèse ingénieuse de Lagarde dans Es. 10. 4 ³; d'autre part, Es. 17. 10 s., parle des jardins d'Adonis que le peuple élu, oublieux de Jahvé, a construits sans doute en pleine Ville sainte; Es. 1. 29; Jér. 22. 18; 34. 5; 1 R. 12. 24 (LXX) font également allusion au culte d'Adonis et notamment aux pleurs rituels accompagnant la mort du dieu. A Jérusalem même, Ezéchiel constate avec stupeur que des femmes pleurent Tammouz à l'entrée du Temple du Dieu vivant (Ez. 8. 14 et encore peut-être Dan. 11. 37). Jérémie déplore de son côté que dans les rues de Jérusalem, parents et enfants préparent des offrandes pour la reine du ciel, Ishtar, dont « la descente aux enfers » est célèbre (Jér. 7. 18). Ce n'est pas seulement avant ou au moment de l'exil que l'influence des divinités agraires s'est fait sentir jusque dans la cité de Dieu; des textes post-exiliques comme Zach. 12. 11 qui parle du dieu Hadad, souvent lié à Adonis, et Es. 65. 4 s qui fait allusion à des usages idolâtres pratiqués par les Israélites attestent l'emprise durable sur le peuple élu d'un culte rendu aux forces de la nature malgré tous les efforts des prophètes et de leurs disciples ⁴. Beaucoup plus tard, au temps des empereurs romains Hadrien et Constantin, les habitants de Bethléhem célèbrent une divinité agraire, selon Jérôme.

D'autres témoignages pourraient sans doute être encore recueillis ⁵, mais

effet de simples particuliers, et non plus seulement le souverain, ont pu s'identifier à la divinité, passer comme elle par la mort pour goûter ensuite les joies d'une vie nouvelle et connaître un salut qui a longtemps fait échec à l'Evangile du Christ. A l'époque où l'A. T. s'achève cependant, les cultes des mystères ne paraissent pas avoir un retentissement assez grand en Palestine pour avoir inspiré des textes comme Es. 26 et Dan. 12

¹ W. BAUMGARTNER, cf. sur ce point : « Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das A. T. », *TZ*, 1947, p. 81 ss.

² A. BERTHOLET, « The Prechristian Belief in the Resurrection of the Body », *AJT*, 1916, p. 1 ss.

³ Cf. aussi O. PROCKSCH, *Jes. 1-39*, 1930, *com. ad loc.*

⁴ Cf. encore Cant. 4. 8; Sir. 46. 12; 49. 10, etc.

⁵ TH. WORDEN, « The literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the O. T. », *VT*, 1953, p. 273-297

les textes que nous venons de signaler suffisent pour indiquer la présence constante au sein même du peuple de Jahvé de mythes et de rites, illustrant le jeu des forces naturelles et impliquant la mort et la résurrection de la divinité qui les représente. Il semble donc établi que les Israélites ont trouvé avant l'exil et en Canaan la notion de résurrection; la croyance, dont l'Iran a facilité l'éclosion au sein du peuple de Dieu, a été en quelque sorte préparée par la religion cananéenne.

Mais il nous faut encore préciser dans quel sens s'est exercée l'action des cultes agraires sur les doctrines vétér testamentaires et si une proclamation comme celle de Dan. 12 découle réellement de la mystique cananéenne. Pour certains auteurs comme W. Baumgartner, A. Bertholet, E. Sellin, si Israël a appris en Palestine la notion du retour à la vie du dieu et non pas encore de l'individu, l'influence des religions autochtones ne suffit pas à expliquer la foi exprimée par les Hasidim qui meurent au temps des Macchabées; d'autres événements sont intervenus pour conduire le peuple élu à la certitude que le Dieu vivant rappellerait ses morts à la vie.

Par contre, d'autres spécialistes de l'Ancien Testament attachent une importance extrême au mythe du dieu mourant et ressuscitant et à la fête du Nouvel-an qui l'actualise d'année en année. Ils estiment que la célébration de la mort et du retour à la vie du dieu est au cœur de l'Ancien Testament, elle explique l'ensemble des rites israélites aussi bien que les pages les plus célèbres des écrits vétér testamentaires; le messianisme de même que le culte jérusalémite en dépendent, les prophètes comme les prêtres en vivent; bref, de l'Exode aux persécutions d'Antiochus, le thème de la divinité qui descend périodiquement aux enfers et surgit à nouveau dans le monde de la lumière, dont la destinée est représentée par le roi, être sacré ou même divin, de qui découle l'avenir de toute la nation parce qu'il assure la continuation de la bénédiction de Jahvé, est la clef du message de l'Ancien Testament; évidemment dans cette perspective-là, la croyance en la résurrection des morts dérive tout naturellement de ce thème. Cette opinion est plus ou moins partagée par un grand nombre de savants anglo-saxons et scandinaves, tels que S. H. Hooke, A. R. Johnson, H. H. Rowley, S. Mowinckel, A. Bentzen, I. Engnell, etc. dont nous n'avons pas à examiner ici les thèses dans le détail, ni à noter ce qui fait la particularité de chacune d'entre elles ¹.

Nous avons, à l'occasion de l'exégèse d'Es. 37, d'Es. 53 et du Ps. 73, déjà rencontré cette explication, mais sans l'adopter; il nous semble en effet, avec

¹ Citons quelques ouvrages : S. MOWINCKEL, *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Psalmestudien II, Christiania, 1922); S. H. HOOKE, *Myth and Ritual*, 1933; A. R. JOHNSON, « The role of the King in the Jerusalem Cultus », *The Labyrinth*, éd. Hooke, 1935; I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, etc., cf. encore dernièrement : W. VISCHER, « La prophétie d'Emmanuel et la fête royale de Sion », *ETR*, 1954, p. 55-97; J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome 1954,

divers théologiens suisses ou allemands comme W. Baumgartner, W. Zimmerli, G. von Rad, J. J. Stamm, que la part de vérité qui existe dans cette interprétation risque d'abord d'être faussée par sa schématisation. H. Frankfort conteste précisément le bien-fondé d'une méthode qui s'attache à ne relever que les ressemblances entre les mythes et les rites, les « patterns » répandus dans le Proche-Orient, en négligeant d'insister sur la diversité des civilisations et des mentalités impliquées dans les témoins qu'elle sollicite ¹. Comparaison n'est pas raison; il ne suffit pas de constater quelques parallélismes entre des documents dispersés dans le temps et dans l'espace; chaque texte et chaque pratique doivent être replacés dans leur contexte culturel et religieux. La royauté, rappelle H. Frankfort contre les thèses de S. H. Hooke et d'I. Engnell, se présente en particulier sous des traits différents en Égypte et en Mésopotamie, et à plus forte raison en Israël. Il convient donc d'être attentif au caractère spécifique de chaque religion et tout spécialement de la foi israélite ².

Dans un intéressant article T. Worden a, d'autre part, très bien montré comment la dépendance littéraire pouvait s'allier à une réelle indépendance dogmatique; ainsi, si de nombreuses expressions utilisées pour Baal ont été appliquées à Jahvé, la nature de celui-ci n'en demeure pas moins fondamentalement différente du dieu agraire ³. De son côté, A. Bentzen a insisté à plusieurs reprises sur le fait qu'il ne suffit pas pour expliquer l'Ancien Testament de citer quelques documents du Proche-Orient; ceux-ci ne concernent finalement que la préhistoire du texte vétérotestamentaire, et sont souvent plus propres à satisfaire la curiosité des « amateurs d'antiquités » qu'à donner l'exégèse véritable du passage ⁴.

De plus l'interprétation des textes, qu'ils soient sumériens, accadiens, phéniciens est difficile; J. J. Stamm, dans une mise au point remarquable ⁵,

¹ H. FRANKFORT, « The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religion », *The Frazer Lectures*, 1950; *La Royauté et les Dieux*, trad. franç., Paris 1951, notamment p. 364 ss, 380.

² Avec d'autres, le P. Follet a protesté contre l'exagération dont font preuve les savants qui découvrent partout des « patterns ». A propos d'un ouvrage de TH. GASTER, *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New-York, I, 1950, il déclare non sans malice : « Rien n'échappe à l'impérialisme d'un tel zèle explicatif. Avec ces méthodes on pourrait trouver dans le journal du jour tous les patterns » de Gaster et bien d'autres encore. Pourquoi, par exemple, le Tour de France ne serait-il pas un « seasonal ritual pattern » ? Tout y est : le commencement de l'été (mois de Tammouz), une « circumambulatio », certainement cananéenne d'origine, des rites de purification (élimination des malchanceux), d'invigoration (une compétition), d'ululation (et combien !) On y voit le culte solaire (maillot jaune, couleur solaire, les roues de bicyclettes, symbole héliaque), l'invocation des dieux supérieurs par ascensions de montagnes... il n'y manque même pas la littérature « hymnodique » des journaux sportifs, etc. Je plaisante, mais à peine. » *Biblica*, 1952, p. 141 s.

³ T. WORDEN, *op. cit.*, p. 286, 296 s.

⁴ Cf. en particulier : A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich 1948, p. 53 s; « Der Tod des Beters in den Psalmen », *Festschrift O. Eissfeldt*, Halle 1947, p. 59 s.

⁵ J. J. STAMM, « Die Immanuel Weissagung, ein Gespräch mit E. Hammershaimb », *VT*, 1954, p. 20-33.

a invité les savants à ne s'appuyer qu'avec prudence sur la littérature de Ras Shamra puisqu'ils étaient encore loin d'être d'accord sur sa portée exacte¹. D'autre part l'élément principal de la thèse soutenue par l'école scandinave, l'existence de la fête du Nouvel-an à Jérusalem, semblable à celle qui se déroule à Babylone en l'honneur de Mardouk, est sinon sujette à caution, du moins l'objet d'interprétations différentes; ainsi pour certains, à la suite de S. Mowinkel, elle serait avant tout un drame culturel, dans lequel l'élément mythique aurait la première place; pour d'autres, comme A. Alt, G. von Rad et H. J. Kraus, elle serait plutôt déterminée par l'histoire du peuple élu et reposerait sur une série d'événements inscrits dans le temps et dans l'espace et non sur une mystique de la nature, elle se distinguerait ainsi essentiellement des fêtes mésopotamiennes et phéniciennes.

Enfin, il ne faut pas oublier que, dans les mythes extra-israélites, la divinité meurt ou succombe sous le poids de ses ennemis, elle doit se ressaisir et ressusciter; le dieu, qu'il s'appelle Baal, Osiris ou même Mardouk, est obligé par une loi qui lui est supérieure, de connaître régulièrement la défaite ou la mort; les rites du Nouvel-an ont pour but principal d'assurer son retour à la vie. Or, précisément, Jahvé ne meurt pas, il n'a donc nul besoin d'être réanimé. Comme l'écrit J. Pedersen : « L'idée d'un dieu mourant et ressuscitant, chère aux peuples agricoles, était incompatible avec la nature de Jahvé. »² Sur ce point capital, le thème répandu dans l'ensemble du Proche-Orient a dû être modifié : le Dieu vivant n'a pas à être régénéré; seul le lien qui l'unit à son peuple sera périodiquement rappelé ou renouvelé; le culte israélite assure non la revivification d'une divinité défunte, mais en quelque sorte le rétablissement ou le maintien de l'alliance entre le Dieu d'Israël et son peuple³. La fête du Nouvel-an à Jérusalem ne sert pas à réveiller les forces défaillantes de Jahvé, mais à situer à nouveau Israël devant les promesses et les exigences de son Dieu. La piété des sujets de Jahvé est donc fondamentalement différente de la mentalité religieuse phénicienne, babylonienne ou égyptienne; celle-ci dépend du jeu des forces naturelles soumises à toutes sortes de fluctuations auxquelles elles ne peuvent échapper; celle-là se fonde sur les actes créateurs et rédempteurs de Jahvé dans l'histoire qui révèlent le vrai caractère du Dieu d'Israël.

Dans le conflit qui l'oppose à Baal, Jahvé triomphe en dépouillant le dieu agraire de ses prérogatives, nous l'avons vu; il s'attribue tout ce qui n'est pas contraire à sa propre nature, c'est ainsi qu'il lui arrache le ciel, la culture du sol et le pays de Canaan lui-même. Mais le Dieu d'Israël se garde de devenir, à l'image de son rival, une simple expression de la force vitale, il rejette toute

¹ J. J. STAMM, *op. cit.*, p. 25 s.

² J. PEDERSEN, *op. cit.*, 3/4, p. 442.

³ J. PEDERSEN, *op. cit.*, 3/4, p. 442; T. WORDEN, *op. cit.*, p. 286, etc.

sexualité et n'a ni père, ni femme, ce qui lui donne une place à part parmi toutes les divinités du Proche-Orient. Jahvé repousse une mystique douteuse, née du culte de la nature, qui dégénère facilement en pratiques immorales; il se distingue aussi radicalement de la mort au pouvoir de laquelle Baal tombe régulièrement et qui participe à cette même réalité équivoque. Au couple indissolublement uni de Baal et de Mot, qui se partage la destinée du monde, il oppose sa prétention à régner seul sur la terre.

Il prend ses distances par rapport à l'empire des morts et frappe en quelque sorte d'interdit le Sheôl et ses habitants. Dans ce tri qu'il opère des attributs du dieu agraire, la mort est donc condamnée et, avec elle, la résurrection compromise par les liens qui l'unissent au jeu des forces naturelles. Ainsi le mythe du dieu mourant et ressuscitant, loin d'avoir conduit le peuple élu à la foi dans le retour à la vie des défunts, semble l'en avoir plutôt éloigné. W. Baumgartner écrit avec raison que si cette croyance est apparue si tardivement au sein d'Israël, ce n'est pas parce que les Israélites l'auraient ignorée, mais parce qu'elle fut d'emblée rejetée comme une mystique contraire à la sainteté du Dieu vivant; ses liens avec des rites condamnés et des doctrines prohibées l'ont rendue pour longtemps suspecte aux yeux des vrais adorateurs de Jahvé¹.

Israël a donc connu l'idée de la résurrection bien avant l'exil, mais l'a, officiellement du moins, repoussée. Ce fut une des gloires du peuple élu de l'avoir refusée à ce moment de son histoire, estime à bon droit G. von Rad². Le retour à la vie des morts ne pouvait, sur la base des cultes agraires, être admis tel quel dans le cadre de la révélation de Jahvé; d'autant plus que la destinée de Baal ou d'Adonis, si elle éclaire peut-être certains aspects d'Es. 53, d'Ez. 37 ou du Ps. 73, n'en explique pas les affirmations essentielles, nous l'avons déjà noté, et ne conduit pas nécessairement aux espérances et aux certitudes exprimées par les Hasidim au temps des Macchabées. Il faut, en effet, remarquer que la résurrection d'une divinité, rappelée d'année en année par le souverain, n'est nullement, au temps où l'Ancien Testament a été composé, le gage du retour à la vie des fidèles; le symbolisme cultuel de celle-là n'implique pas la réalité de celui-ci. Il existe une marge entre la mystique des adorateurs de Baal et l'assurance des martyrs macchabéens; le passage d'Os. 6 à Dan. 12 ne s'est pas fait par une évolution normale, mais sous l'impulsion de forces nouvelles qui se sont manifestées au cours de l'histoire du peuple élu³. Le hiatus entre les représentations des cultes du Proche-Orient et le réalisme de l'attente des Juifs persécutés par Antiochus a pour raisons profondes le contact que la communauté

¹ W. BAUMGARTNER, « Der Auferstehungsglaube im Alten Orient », *ZMR*, 1933, p. 212 ss; « Ras Shamra und das A. T. », *TR*, 1941, p. 179.

² G. VON RAD, « Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen », *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen 1950, p. 435.

³ H. BIRKELAND, *op. cit.*, p. 7.

juive eut avec la pensée iranienne, comme le soutient H. Birkeland, et plus encore, nous le verrons, les modifications importantes qui se produisirent en quelques siècles aussi bien dans la vie que dans la religion d'Israël.

En conclusion, il nous faut dire que le peuple de Jahvé a trouvé en Canaan la notion de résurrection; cependant celle-ci a fait longtemps partie d'un domaine dont Jahvé s'est tenu volontairement à l'écart, de sorte que la religion des Cananéens a joué à l'égard de la résurrection un rôle négatif, en obligeant les Israélites à prendre position contre elle; elle a agi cependant, d'une manière indirecte, en permettant une sorte d'épuration de cette croyance qui, située plus tard dans un autre contexte, a reçu un contenu nouveau. Les cultes agraires ont ainsi placé les Israélites devant une affirmation qui ne devait prendre sa place légitime dans le cadre de la révélation biblique qu'une fois dépouillée de ses attaches avec la mystique de la nature; pour que la croyance cananéenne fût acceptée par les serviteurs du Dieu vivant, il a fallu que la communauté juive découvrit, au cœur de ses souffrances, jusqu'où allait à la fois la puissance, la justice et la bonté de son Dieu.

Nous avons, au cours de ce chapitre, étudié la possibilité d'une influence étrangère dans la formation de la croyance vétérotestamentaire en la résurrection des morts; nous avons essayé de préciser le rôle joué à ce sujet en particulier par l'Iran et par Canaan. Nous admettons la réalité d'une collaboration du monde païen à l'élaboration de la doctrine professée par les croyants de l'Ancien Testament; d'une part la pensée perse, au moment décisif, a pu faciliter en Israël une prise de position en faveur du retour à la vie des défunts, d'autre part les cultes agraires de Canaan ont fourni aux Israélites une notion qui, trop compromise par son origine, n'a pendant longtemps pas été admise au sein du peuple élu. La participation de l'étranger ne doit donc pas être niée; cependant l'élément déterminant est venu d'Israël lui-même, de sa foi dans le Dieu vivant tel qu'il s'est révélé peu à peu aux siens; les adorateurs de Jahvé ne se sont pas contentés de copier les fidèles de Baal ou d'Ahura Mazda, ils ont pensé par eux-mêmes, et de leur propre vie est née finalement la certitude que Dieu ressusciterait ses morts. Nous allons préciser ces affirmations dans les pages qui suivent.

CHAPITRE II

LA CROYANCE VÉTÉROTESTAMENTAIRE EN LA RÉSURRECTION DES MORTS, CONSÉQUENCE DE LA RÉVÉLATION DU DIEU VIVANT À SON PEUPLE

Divers auteurs estiment que la foi en la résurrection des morts résulte avant tout, en Israël, d'un développement interne de sa religion et qu'il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une influence étrangère pour l'expliquer; le rôle joué par Canaan ou par l'Iran tend ainsi à être réduit ou même nié. F. Baumgärtel déclare que, bien que les affirmations contenues dans Es. 26 et Dan. 12 paraissent être un corps étranger dans l'ensemble de l'Ancien Testament, elles ont été en réalité préparées par l'évolution de la pensée israélite¹. R. Kittel pense que la Perse n'a guère fait plus qu'aider les Juifs à admettre le retour à la vie des défunts²; W. Eichrodt et F. Nötscher défendent l'un et l'autre l'originalité de la croyance vétérotestamentaire par rapport aux doctrines cananéennes ou iraniennes³. A. T. Nikolainen estime de son côté qu'Israël a rejeté la résurrection fondée sur le spectacle de la nature ou sur la survivance de l'âme pour ne l'établir que sur la connaissance de Jahvé tel qu'il s'est révélé au cours de son histoire⁴. Nous admettons le bien-fondé de ces positions dans la mesure où elles n'entendent pas être exclusives et éliminer absolument la possibilité d'une action de la Perse ou de Canaan comme nous l'avons définie au chapitre précédent.

Nous pensons que la foi en la résurrection des morts repose en définitive, au sein du peuple élu, sur la révélation de Jahvé; elle est, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, avant tout théologique, en ce sens qu'elle part de Dieu et aboutit à lui, elle dépend de ce que le Dieu vivant est et fait pour Israël, puisqu'elle entre finalement dans son dessein qui est d'instaurer sa royauté sur l'univers tout entier; bref, c'est ce que les croyants savent de leur Dieu qui leur permet finalement d'affirmer que les

¹ F. BAUMGÄRTEL, *op. cit.*, p. 20.

² R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, 1929, tome 3/2, p. 745 s.

³ W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 160 ss; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 173 ss.

⁴ A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 101 ss.

trépassés revivront; les actions passées du Dieu d'Israël garantissent l'avenir des Hasidim morts pour lui : Jahvé est seul capable d'obliger le Sheôl à rendre ses captifs, il veut la libération des morts pour manifester sa divinité, il est à la fois la cause et la fin de l'espérance vétérotestamentaire de la victoire sur la mort.

Si le peuple de Dieu fonde son attente, en face des puissances infernales, sur Jahvé tel qu'il s'est fait connaître hier aux Pères tout au long de l'histoire d'Israël et se révèle aujourd'hui au cœur du croyant, il n'empêche que d'autres raisons ont pu amener les Juifs à professer la croyance en la résurrection des morts; des influences diverses se sont sans doute exercées à ce propos; il ne faut pas, par exemple, négliger le rôle joué par l'étranger en un temps où circulaient si aisément des conceptions nouvelles des Indes en Grèce, de l'Égypte en Asie Mineure; des préoccupations plus anthropocentriques ont par ailleurs pu intervenir, comme le désir de voir se manifester tôt ou tard, en sa faveur, la justice divine, mais en dernier ressort le caractère particulier de la certitude des Hasidim, préparée par les générations antérieures, provient essentiellement de son fondement théologique. La foi en la résurrection s'articule sur Jahvé qui s'est révélé à son peuple comme un Dieu puissant, droit et bienveillant; ce triple aspect du Dieu d'Israël explique la formation et l'épanouissement de la croyance vétérotestamentaire dans le retour à la vie des défunts; la résurrection des morts, ultime révélation de l'Ancien Testament sur le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, confirme à la fois son pouvoir, sa justice et sa miséricorde.

JAHVÉ EST UN DIEU PUISSANT CAPABLE D'ARRACHER LES DÉFUNTS AU SHEOL

Israël a appris, dès son enfance, à mesurer la puissance de Jahvé, il lui doit son existence; l'Exode, base de toute l'histoire du peuple élu, est le premier des actes souverains par lesquels le Dieu vivant s'est manifesté aux tribus israélites. Avec la même autorité, il les a maintenues en vie à travers les siècles; toute l'existence d'Israël atteste son pouvoir, ses désastres comme ses succès illustrent la colère ou la bienveillance d'un Dieu auquel nul n'échappe. Aux yeux de son peuple d'ailleurs, la domination de Jahvé n'a cessé de s'étendre, du désert jusqu'aux extrémités de l'univers; il trouve Israël sur une terre aride et conquiert, pour lui, le sol gras et riche de la Palestine, il conduit les plus grands empires et crée le monde où se joue la destinée des Israélites. Sa puissance est sans limite et se manifeste en particulier quand il appelle les êtres à la vie. Il règne sur la création entière, il tient tout dans sa main, chaque créature dépend de lui.

Dans ses psaumes notamment, Israël chante l'activité créatrice et rédemptrice de son Dieu, il connaît des libérations inespérées, des guérisons in extremis; parce que Jahvé a dompté autrefois les forces du néant, il est donc capable de briser à nouveau leur pouvoir; puisqu'il a tout créé de rien, il peut faire toutes choses nouvelles.

C'est sur ce pouvoir sans bornes du Dieu d'Israël qu'Ezéchiel se fonde pour inviter ses frères à l'espérance : Jahvé rappelle son peuple à la vie comme il redonne le souffle aux ossements desséchés. Le Second Esaïe, de son côté, sait que le destin unique du Serviteur est l'œuvre du Dieu vivant; sa réhabilitation comme sa passion font partie d'un plan dont l'accomplissement repose sur la volonté toute puissante de Jahvé. Plus tard, des prophètes anonymes annoncent le châtiment des autorités, tant célestes que terrestres, qui osent tenir tête au Dieu d'Israël; même la mort qui jette son ombre sur sa création doit disparaître devant lui pour ne plus ternir sa gloire; au moment où Jahvé instaure son règne pour les saints, la résurrection qui permet aux martyrs de participer à la gloire céleste et aux apostats de connaître le jugement divin, manifeste la grandeur du Dieu des Juifs. Il semble que, plus les siècles passent, plus Jahvé accentue sa pression sur le Sheôl. Les jours de la mort sont comptés; au moment où s'achève l'Ancien Testament, elle a dû virtuellement capituler devant le Dieu d'Israël; quelques décennies encore, et la prophétie devient réalité.

En conclusion, la supériorité du Dieu vivant sur les puissances infernales apparaît dans chacun des textes que nous avons étudiés. A. T. Nikolainen écrit avec raison que le pouvoir de Jahvé sur la mort est la présupposition de la résurrection des morts ¹.

JAHVÉ EST UN DIEU JUSTE DONT LA PUISSANCE NE PEUT PAS NE PAS S'ACCOMPLIR TOT OU TARD

Le Dieu d'Israël, s'il est jaloux, c'est-à-dire exclusif, n'est ni arbitraire, ni fantasque, il entend demeurer fidèle à lui-même. Il se révèle, dès l'origine certes, mais surtout au temps des grands prophètes du VIII^e siècle, comme le Dieu saint, le Dieu qui fonde la morale et la garantit. Jahvé donne à son peuple le décalogue, il lui rappelle, par la voix d'Osée, d'Amos ou d'Esaïe notamment, qu'il préfère la miséricorde aux sacrifices et la justice aux prières. L'alliance qui l'unit depuis la sortie d'Egypte à Israël fonde le droit qui règle les relations entre le peuple élu et son Dieu et détermine en même temps la vie de chacun de ses membres; l'histoire d'Israël est l'histoire de ce pacte sans cesse compromis par les Israélites, mais conservé et finalement rétabli par Jahvé,

¹ A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 113 ss.

qui manifeste sa justice en tenant sa promesse envers et malgré tout; celle-ci est un caractère essentiel du Dieu vivant qui s'applique non seulement à la faire respecter au sein d'Israël, mais à la révéler par chacune de ses interventions ici-bas. Les actes de Jahvé sont des œuvres justes en ce sens qu'ils sont conformes à la volonté divine telle qu'elle s'est définie librement dans l'alliance, et parce qu'ils replacent Israël dans une situation normale vis-à-vis de son Dieu.

Primitivement la justice du Dieu d'Israël concerne avant tout le peuple élu lui-même; c'est lui qui est globalement châtié ou gracié, c'est lui, et non l'individu, qui connaît le légitime courroux du Seigneur ou ses pardons généreux. Car si Israël ne constitue pas une masse dans laquelle l'homme se perd et s'il ne faut pas négliger le rôle que, dès l'aube de son histoire, des êtres comme Abraham, Moïse, Elie et d'autres encore, selon les traditions israélites les plus célèbres, ont joué ¹, d'une manière générale, pendant des siècles, l'Israélite, sans qu'il soit entièrement confondu avec son peuple, fait l'expérience de la justice de Jahvé à travers la communauté tout entière; il se sait étroitement solidaire de tout un peuple dont il partage les mérites ou les fautes; son sort dépend de l'attitude de sa famille ou de sa nation vis-à-vis de Dieu.

Mais les liens qui unissent l'individu au groupe tendent à se relâcher de plus en plus à mesure que les siècles passent, avant et surtout après l'exil, sous la pression d'événements de tous ordres, politiques ou économiques aussi bien que religieux. Les guerres successives que les grands conquérants assyriens, babyloniens, perses et finalement grecs ont menées en Palestine ont profondément bouleversé le pays et ruiné l'autorité du pouvoir central, facilitant l'émancipation des communautés locales; l'établissement du peuple élu en Canaan, l'instauration de la royauté, le développement des grandes cités, l'enrichissement de toute une classe d'Israélites ont détruit peu à peu le sentiment de solidarité liant l'Israélite à son clan et mis fin à l'organisation ancestrale des tribus israélites. De plus les prophètes, par leurs appels à la foi et à l'obéissance, ont obligé leurs auditeurs à choisir eux-mêmes leur voie, à prendre une décision qui les engage personnellement et ont ainsi renforcé le sentiment de leur responsabilité individuelle.

Bref, dès l'exil, mais surtout à partir des conquêtes d'Alexandre le Grand, un phénomène de désagrégation se constate qui ne concerne pas seulement le peuple élu, mais l'ensemble des territoires soumis aux Grecs. Israël tend alors à n'être plus un groupe ethnique, mais une communauté religieuse pour reprendre le titre d'un ouvrage d'A. Causse ². L'homme découvre à cette

¹ Cf. sur ce point la récente et nette mise au point de J. DE FRANE, « Individu et société dans l'A. T. », *Biblica*, 1952, p. 324-355, 445-475.

² A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris 1937.

époque, d'une façon toute particulière, son individualité, il prend ses distances par rapport au groupe, il cherche à s'en distinguer. Il n'entend plus subir le sort commun, mais assumer une destinée personnelle; le Dieu qu'il recherche n'est plus une simple divinité nationale, mais le Seigneur avec lequel il pourra s'entretenir dans une sorte de dialogue, dans la communion duquel il pourra s'épanouir ici-bas, bref le Dieu personnel, lui aussi, qui sera son véritable vis-à-vis. Parallèlement à ce développement de l'individualisme, le problème de la mort prend une importance croissante et tend à devenir la grande inquiétude des vivants. En effet, comme E. Morin l'a justement remarqué, il existe un rapport étroit entre la découverte de la personnalité humaine et la question de la mort, celle-ci n'a pas la même acuité tant que l'individu se confond plus ou moins avec le groupe, elle n'est grave que pour celui qui se sait quelqu'un¹. De même le problème de la résurrection ne se pose réellement que dans la mesure où l'être humain, prenant conscience de sa personnalité, estime que sa destinée ne se confond pas automatiquement avec celle de son peuple et que sa vie a une valeur spécifique qui ne peut disparaître définitivement dans la mort. Les oracles anonymes d'Es. 26 et de Dan. 12 comme le livre de Job et les psaumes 16, 49 et 73 que nous avons étudiés présupposent donc qu'au sein du peuple élu le sort du croyant a pris une importance primordiale.

Les prophètes ont joué dans ce phénomène de disjonction au sein d'Israël un rôle capital non seulement en invitant chacun à prendre parti, mais surtout en établissant une distinction entre le peuple élu dans son ensemble et ceux que Jahvé reconnaît réellement pour siens. L'idée d'un « reste » qui, seul, sera épargné par le jugement divin est déjà perceptible chez Amos, elle prend une importance particulière avec Esaïe, nous en trouvons également la trace chez Sophonie. Autour des porte-parole du Dieu vivant, des groupes de fidèles se constituent qui se différencient de la majorité de la nation; Esaïe est ainsi entouré d'une équipe de disciples qui ont sans doute continué son œuvre; il est possible qu'avant l'exil se soient formées des communautés de « purs » qui seront les ancêtres des Hasidim du temps des Macchabées. Quoi qu'il en soit, désormais, le véritable peuple de Dieu ne se confond plus absolument avec la masse des descendants d'Abraham; ceux-ci deviennent membres de celui-là par un choix volontaire et une obéissance particulière.

Les prophètes insistent également sur la rigoureuse justice de Jahvé qui se manifeste tout au long de l'histoire de son peuple; ils rappellent que Jahvé ne laisse pas sa nation coupable impunie; à leur suite les historiens de l'Ancien

¹ E. Morin écrit : « Là où le mort n'est pas individualisé, il n'y a qu'indifférence et simple puanteur. Nulle émotion devant la charogne animale, ou celle de l'ennemi, du traître... parce qu'il n'est pas reconnu comme homme. L'horreur, ce n'est pas la charogne, c'est la charogne d'un « individu »... il est évident que l'obsession de sa survie révèle chez l'homme le souci lancinant de sauver son individualité par delà la mort ». E. MORIN, *op. cit.*, p. 20 ss; cf. aussi P. L. LANDSBERG, *op. cit.*, p. 26 ss.

Testament expliquent les hauts et les bas de la destinée d'Israël par son attitude à l'égard du Dieu vivant; Jahvé manifeste son droit en punissant son partenaire infidèle comme en pardonnant aux Israélites repentants; les échecs et les succès d'Israël au cours des siècles illustrent le verdict divin à l'égard du peuple élu.

Au temps de Jérémie et d'Ezéchiel, les désastres successifs des Judéens, qui aboutiront à la chute de la Ville sainte, prennent une ampleur telle que les prophètes admettent que leur génération paie pour des fautes accumulées depuis l'Exode; la patience de Jahvé est à bout, son châtiment, longtemps retardé, sera d'autant plus terrible (Ez. 16 et 20). Mais les contemporains de Jérémie et d'Ezéchiel rejettent ce raisonnement qui leur paraît inique, ils se refusent à endosser les crimes de leurs pères; les « libertins » (J. Chaine) osent mettre en doute le bon droit du Dieu vivant. Jérémie leur répond en leur assurant qu'un jour viendra où nul ne sera frappé pour les péchés d'autrui (Jér. 31. 29 s); Ezéchiel annonce, avec plus d'audace et d'efficacité, que désormais chacun ne sera puni que pour ses propres fautes (Ez. 18. 1 ss). Avec une hardiesse remarquable, il rappelle que tout être humain dépend directement de Jahvé, aussi il sera jugé sur sa propre vie; son attitude seule sera décisive, et non pas celle de son père, devant le tribunal divin. Même le passé ne déterminera plus le présent, la faute d'hier n'entraînera pas la condamnation de demain; chaque membre du peuple élu, déclare le prophète, est libre de servir Dieu et de vivre; aussi Ezéchiel termine son plaidoyer de la justice divine en appelant ses frères à se convertir pour échapper à la mort.

Cette doctrine n'est sans doute pas absolument originale, mais la manière dont Ezéchiel la présente lui donne un relief particulier; aussi elle deviendra un dogme fondamental du judaïsme: Jahvé rend ici-bas à chacun selon ses œuvres, il récompense les justes et punit les méchants durant leur vie présente.

Après l'exil, plus que jamais, le peuple élu croit à une rétribution stricte des actions humaines dans ce monde, et mesure la piété des gens à leur bonheur ou à leur infortune; les psaumes comme les livres sapientiaux sont imprégnés de cette conception qui aboutit finalement à faire de Dieu un maître qui n'est là que pour reconnaître les mérites et les torts de chacun et distribuer les récompenses ou les punitions. Mais cette justice legaliste, quotidiennement démentie, conduit les croyants à une impasse; le fidèle se heurte au scandale du bonheur des impies et de la souffrance des Hasidim; déjà Jérémie ose en demander compte à Jahvé (Jér. 12. 1 ss); les psaumes 37, 49 et 73 nous montrent les difficultés qui assaillent les croyants qui veulent trouver sur cette terre la manifestation de la justice divine.

Le livre de Job nous révèle l'ampleur de la lutte pour un croyant qui se refuse à douter aussi bien de la droiture de son Dieu que de son bon droit; Job

veut que son innocence soit reconnue, il sait que le Dieu qu'il sert lui donnera raison tôt ou tard, il ignore seulement quand et comment la vérité éclatera, il sent que le temps est court, et que la mort s'approche après laquelle il sera trop tard. Sa foi brise parfois les limites dans lesquelles l'a enfermé l'orthodoxie de ses amis; il paraît certain d'être réhabilité tôt ou tard, demain si ce n'est pas aujourd'hui et peut-être même dans l'au-delà si ce n'est pas ici-bas; car il a l'intuition que Dieu pourrait encore intervenir alors qu'il ne lui resterait que des os... et même après; existe-t-il, en effet, une frontière à l'action du Dieu vivant? Jérôme et à sa suite Luther ont lu dans ses propos l'annonce de sa résurrection, à tort sans aucun doute, mais Job nous conduit dans cette direction; sa foi, déterminée par la révélation de Dieu à Israël, pose finalement cette question: « La mort, ce « non » que le Dieu créateur dit à sa créature, serait-elle vraiment le dernier mot de Dieu à l'être qu'il a façonné et qui lui est cher? ¹ »

Que Jahvé doive nécessairement manifester un jour ou l'autre son droit est aussi la certitude des psalmistes qui ont écrit les psaumes 49 et 73, quoiqu'ils ignorent les modalités précises de l'accomplissement de la justice divine; ils savent que la prospérité des méchants est trompeuse et leur ruine inévitable, ils s'appuient sur la protection de Jahvé à l'heure du jugement, et rêvent d'être toujours auprès du Dieu vivant qui est leur seul bonheur; leurs convictions les amènent peut-être à croire que le Dieu d'Israël fera demeurer avec lui ses serviteurs, même au-delà du trépas.

La nécessité d'une rétribution posthume apparaît déjà dans le dernier cantique du Serviteur (Es. 53), le même souci de justice veut que les morts de Jahvé soient relevés de la poussière tandis que ses ennemis demeurent à jamais dans le Sheôl (Es. 26). La préoccupation que chacun reçoive son dû entraîne l'auteur de Dan. 12 à proclamer la résurrection des Hasidim et des renégats; les premiers vivront éternellement, les seconds connaîtront une ignominie sans fin, tandis que la masse du peuple élu demeurera sans doute dans la poussière.

Ainsi nous rencontrons constamment, dans les passages où le retour à la vie des défunts est envisagé ou certifié, cette exigence du croyant à voir se réaliser la justice de Dieu. Pour que celle-ci soit sauve, les fidèles ont en quelque sorte ouvert les portes du Sheôl; parce que, comme le déclare F. Schwally, « si elle n'existe pas ici-bas, elle doit se trouver ailleurs » ². En quête de la rétribution divine, le peuple élu a découvert la résurrection, celle-ci est une conséquence de celle-là ³.

¹ W. ZIMMERLI, *Das Menschenbild im A. T.*, Munich 1949, p. 22.

² F. SCHWALLY, *op. cit.*, p. 112.

³ A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 126 ss; cf. encore F. NÖTSCHER qui insiste, avec d'autres spécialistes, sur cette relation étroite entre la résurrection et la justice de Dieu. *Op. cit.*, p. 215 ss

Dans ce contexte, son premier but est non pas tellement d'accorder satisfaction aux justes que de sauvegarder l'équité de Jahvé. La résurrection permet aux Hasidim de conserver intacte la vision qu'ils ont de leur Seigneur en confirmant la révélation du Dieu vivant à Israël. Les croyants ne réclament pas n'importe quelle prolongation de vie, mais d'abord la fidélité de Jahvé à sa propre parole; ils souhaitent revivre pour que s'accomplisse enfin la justice divine, mise ici-bas chaque jour en question, afin de retrouver le Dieu que toute leur tradition leur présente comme un Dieu juste.

Le réveil des morts rend le jugement possible; son caractère théocentrique apparaît d'autant plus que, comme le remarque W. Eichrodt, dans les textes canoniques, le retour à la vie des trépassés est lié à l'établissement final de la souveraineté absolue du Dieu d'Israël¹. Les Hasidim sont appelés à la lumière pour participer à la gloire céleste d'un règne fondé sur la justice de Jahvé triomphant de toutes les puissances de désordre et de mort (Es. 26; Dan. 12). Plus tard, dans le judaïsme postbiblique, l'intérêt se portera avant tout sur la récompense des justes et le châtiment des impies, Jahvé lui-même devant tenir strictement compte des œuvres bonnes ou mauvaises de chacun. Cette conception anthropocentrique contraste avec le souci premier de ceux qui découvrirent que Jahvé allait ouvrir les portes du Sheôl pour assurer par le jugement dernier le triomphe de son droit².

En conclusion, pour le croyant, la vie n'a aucun sens si Jahvé n'est pas juste; il exigera donc que la justice divine, sans cesse contredite aujourd'hui, se réalise demain; parce qu'il se refuse à désespérer d'elle, il en viendra à proclamer le retour à la vie des trépassés. La résurrection est un fruit de sa foi dans le Dieu d'Israël dont ses Pères lui ont révélé l'équité.

JAHVÉ EST UN DIEU BIENVEILLANT QUI NE LAISSERA PAS LES SIENS DANS LE SHEOL,
MAIS QUI LES APPELLERA AUPRÈS DE LUI POUR QU'ILS Y DEMEURENT A JAMAIS

Mais Jahvé se révèle aussi et peut être avant tout à son peuple comme un Dieu bienveillant; sa bonté est à l'origine de l'histoire d'Israël, elle s'est manifestée dès l'Exode; sa sollicitude a veillé sur lui de siècle en siècle, malgré toutes les ingratitude dont se sont rendus coupables les Israélites. Sa bienveillance encore caractérisera les relations du Dieu vivant avec son peuple à la fin des temps (Es. 2. 2 s; Jér. 2. 2 ss; Es. 55. 3, etc.)

Le חַסֵּד définit l'attitude de Jahvé à l'égard d'Israël, son affection pour la nation qu'il s'est choisie. Ce terme, utilisé particulièrement par Osée et Jérémie, évoque l'idylle des fiançailles, les promesses échangées par les amoureux,

¹ W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 157 ss.

² W. EICHRODT, *op. cit.*, tome 3, p. 166.

le libre don de l'un à l'autre, bref tout l'amour que Dieu éprouve pour son peuple et tout ce qu'il attend de lui en échange ¹.

A cette attitude bienveillante, généreuse, accueillante de Jahvé correspond la piété du Hasid. Ce mot qui est traduit d'ordinaire par « pieux » ou « fidèle » implique davantage que l'idée de dévotion; il est souvent utilisé par les psalmistes ², et désigne les croyants à qui Jahvé témoigne sa bienveillance, les bien-aimés de Dieu, qui entrent, par elle, en communion avec lui, les fidèles qui vivent de l'amitié de Dieu et qui, comblés par son amour, recherchent sa présence et répondent librement et joyeusement à son accueil.

Les Hasidim (en grec, les Ἀσιδαῖοι, 1 Macc. 7. 13) apparaissent donc, à l'origine, comme les compagnons de Jahvé, ce sont ses clients, ses élus ³. Ils constituent des groupes particuliers au sein du peuple d'Israël, réunis principalement autour du Temple, leur idéal est de vivre de Jahvé et pour lui. B. D. Eerdmans pense retrouver leurs traces avant l'exil. Le psaume 16 exprime, selon lui, d'une façon remarquable la piété du Hasid, qui, comme favori de Dieu, peut se reposer en paix sur la bienveillance divine; le psaume 73 serait, toujours d'après cet auteur, l'œuvre d'un Hasid, sans doute un laïque, appartenant aux milieux du Temple, un confesseur de la foi animé d'un zèle ardent pour Jahvé; c'est le portrait d'un groupe de Hasidim que le même commentateur découvre dans la description du Serviteur de Jahvé et en particulier dans le dernier cantique.

Quoi qu'il en soit de ces diverses identifications, il semble bien que le parti des Hasidim n'a pas été une création *ex nihilo* au temps des Macchabées; sa fondation remonte peut-être au-delà de l'exil, à l'époque où des prophètes comme Esaïe cherchent à grouper quelques vrais adorateurs de Jahvé autour d'eux. Ceux-ci se caractérisent par leur amour pour Jahvé et ses dons, en particulier sa loi; ils célèbrent en leur Dieu le plus grand des biens (Ps. 84); ils ont soif du Dieu vivant (Ps. 42); ils trouvent auprès de lui la source de la vie (Ps. 36), ils souhaitent demeurer constamment dans le Temple pour contempler Jahvé (Ps. 27), ils savent que Dieu les conduit comme un berger et les comble de ses dons (Ps. 23), ils trouvent dans la bonté de Dieu un bien qui vaut mieux que la vie et dans sa présence une joie indescriptible (Ps. 63).

G. von Rad ⁴ remarque avec raison que ces derniers psaumes ont un accent particulier dans l'Ancien Testament, ils reflètent une piété d'une intensité spéciale et témoignent d'une sorte de mysticisme peu commun à l'ensemble

¹ H. J. STOEBE, *op. cit.*, p. 244 ss; A. R. JOHNSON, tout récemment, donne à חֶסֶד le sens de loyauté (« Hesed und Hāsīd », *Interpretationes*, S. Mowinkel, Oslo, 1955, p. 100-112).

² Ps. 16. 10; 18. 26; 30. 5; 31. 24; 89. 20; 116. 15; 132. 9 et 16, etc.

³ H. J. STOEBE, *op. cit.*, p. 254; B. D. EERDMANS, « The Chasidim, Essays on Masoretic Psalms », *OTS*, 1942, p. 176-257.

⁴ G. VON RAD, *op. cit.*, 1950, p. 429 ss.

de l'Ancien Testament. Certes leur foi s'inscrit dans le cadre de la révélation biblique, elle est déterminée par l'histoire des actes de Jahvé en faveur d'Israël, elle relève de l'alliance scellée au temps de l'Exode qui a fondé une fois pour toutes le dialogue que le Dieu vivant poursuit de siècle en siècle avec les siens; elle s'appuie non sur une mystique de la nature, mais sur des faits inscrits dans le temps et dans l'espace, et ne rêve nullement d'une sorte de fusion avec le divin, ni d'une perte de l'individualité dans le grand tout de l'univers, mais d'une parfaite communion avec Jahvé¹. Cependant nous avons affaire ici probablement à une ou plusieurs communautés, au sein même du peuple élu, dont la vie spirituelle, particulièrement développée, nourrie et enrichie sans cesse par la parole de Dieu à son peuple, a pris un caractère d'une rare intimité. Les Hasidim, parmi lesquels il faut compter sans doute les auteurs des psaumes 16 et 73, célèbrent l'amitié de Jahvé et savent que sa présence donne un prix sans limite à leur existence. Ils n'admettent pas d'en être un jour privés, leur foi leur a révélé un bonheur plus précieux que la vie, une réalité supérieure à tout ce que la terre leur offre; aussi les liens qui les unissent au Dieu d'Israël ont quelque chose d'indestructible; le Sheôl reste en quelque sorte impuissant contre les bien-aimés de Jahvé pour qui le problème principal semble n'être plus de vivre ici-bas le plus longtemps possible, mais de connaître dès maintenant toutes les grâces qu'implique la compagnie du Dieu vivant. De même il ne s'agit pas pour eux, dans cette perspective, que justice leur soit rendue, mais en premier lieu que Jahvé leur soit proche. Ils ont soif avant tout, non de rétribution, mais de la grâce du Dieu d'Israël sans laquelle leur existence n'est plus rien; ils recherchent en premier lieu non le jugement de Dieu, mais sa présence.

La piété des Hasidim pressent que la mort ne peut pas les enlever à Jahvé, elle les rend sensibles au fait que les vieilles croyances israélites sont dépassées par leur connaissance de Dieu et elle prépare ainsi la foi à la résurrection. Celle-ci se fonde en dernier lieu sur une vie vécue avec Jahvé; comme l'écrit A. T. Nikolainen, « l'appartenance à Dieu est le motif du triomphe sur la mort »². C'est du sein de l'union avec Dieu, vivant au milieu des siens, qu'a jailli l'espérance de l'au-delà; l'enfer a été vaincu par la foi des Hasidim³; parce qu'il a suscité dans le cœur des croyants le désir d'être toujours avec Jahvé, l'amour de Dieu s'est révélé plus fort que la mort; la grâce du Dieu d'Israël a eu dans la destinée des siens le premier comme le dernier mot.

¹ Cf. sur ce point H. J. FRANKEN, *op. cit.*, en particulier p. 62 ss.

² A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 125.

³ N. SÖDERBLOM, *op. cit.*, p. 342 ss, etc.; E. SELLIN, *op. cit.*, p. 266 s, 287; O. PROCKSCH, *Theologie des A. T.*, 1950, p. 502.

JAHVÉ ACCORDE LA FOI EN LA RÉSURRECTION DES MORTS
A SON PEUPLE TÉMOIN ET MARTYR

La piété des Hasidim, ces ancêtres des Pharisiens, ne consiste pas en rêveries qui permettent à la créature de s'échapper des contingences terrestres et de gagner une réalité intemporelle; elle se fonde sur la révélation de Jahvé à son peuple et s'articule sur l'Alliance, et la Loi qui en découle, et aboutit ainsi à l'obéissance rigoureuse aux ordres du Dieu d'Israël sans laquelle il n'est pas possible de vivre dans sa compagnie. Loin de se perdre ou de se réfugier dans un autre monde, les Hasidim se trouvent ainsi, par leurs convictions, amenés à lutter pour maintenir le peuple élu dans la ligne traditionnelle; leur foi les expose, en les obligeant à s'opposer aux doctrines du monde païen et aux autorités qui règnent en Palestine, à la persécution et même au martyre. Ils sont innombrables à payer de leur vie leur attachement à Jahvé pendant cette période qui commence avec les successeurs d'Alexandre le Grand et s'achève par les guerres juives, où tour à tour Antiochus Epiphane, les Hasmonéens et les Romains s'acharnent contre les Juifs. La vie spirituelle des Hasidim les prédestine à être les premières victimes des mesures antisémites, elle en fait aussi les premiers témoins de la foi nouvelle en la résurrection des morts; c'est à eux d'abord en effet que celle-ci sera accordée, car c'est à eux qu'elle est plus particulièrement nécessaire.

Il existe une relation étroite entre le martyre et la résurrection. Ce lien apparaît peut-être déjà dans la destinée mystérieuse du Serviteur de Jahvé, misérable victime que son Dieu réhabilitera glorieusement; il est plus évident dans l'espérance de voir les morts revenir à la vie au jour où Jahvé se lèvera pour venger le sang des innocents dont la terre est abreuvée (Es. 26). Dan. 12 insiste de son côté sur les honneurs réservés aux « maîtres de justice » qui furent nombreux à succomber lors des persécutions d'Antiochus; le second livre des Macchabées exprime la certitude des martyrs de retrouver leurs membres mutilés, leurs supplices ne font que hâter la venue du jour de la résurrection.

Des textes plus récents confirment cette liaison entre la mort des témoins d'Israël et leur retour à la vie; elle se reflète dans Ap. 20. 4 ss comme dans les témoignages de Josèphe, de Tertullien ou même de Tacite ¹.

Il est de fait que la foi en la résurrection des morts s'est imposée à une époque où le peuple juif a subi une succession presque ininterrompue de difficultés et même de persécutions; elle s'ouvre avec la souffrance des Hasidim au temps des Macchabées et s'achève par l'exécution du rabbin Akiba. W. Bousset a

¹ JOSÈPHE souligne par exemple le courage des Esséniens qui affrontent la mort, certains de l'immortalité de leur vie (*Bell.* II, 152 ss); cf. encore TERTULLIEN, *De resurrectione* 43; TACITE, *Hist.* V, 5.

caractérisé à juste titre la religion juive de cette période comme la religion du martyre. Celui-ci est apparu dans un monde hostile aux témoins du Dieu vivant comme l'aboutissement normal d'une vie consacrée à Jahvé¹. La passion du peuple élu l'a alors poussé à découvrir partout dans son histoire des modèles d'une foi capable de confesser le Dieu d'Israël à l'heure du supplice².

Dans cette perspective, la résurrection apparaît comme la réponse de Dieu à celui qui lui sacrifie tout. Elle est en quelque sorte la conséquence du martyre, la récompense de celui qui accepte de perdre sa vie pour Jahvé. Si par leur mort, les martyrs rachètent les péchés de leur peuple et hâtent ainsi la venue des temps messianiques, comme le pensent déjà les frères massacrés par Antiochus, il est normal qu'ils soient les premiers à participer au règne glorieux du Dieu des Juifs³.

Dans ces conditions, nous ne sommes pas étonnés de constater que la croyance nouvelle et à plus d'un égard révolutionnaire du retour à la vie des défunts est reçue avec empressement par les Hasidim et leurs successeurs, les Pharisiens, exposés comme eux aux persécutions; par contre la vieille aristocratie sacerdotale, représentée par les Sadducéens, se montre à son égard beaucoup plus réticente et finalement hostile. La foi dans la vie nouvelle que Dieu offre aux siens est le don gracieux que Jahvé ne fait qu'à ceux qui risquent leur existence ici-bas pour lui. « Le vrai ferment de la croyance en la résurrection, écrit justement A. Causse, fut la persécution au temps d'Antiochus Epiphane. »⁴

Les croyants de l'Ancien Testament ne sont donc pas arrivés à la conviction que leur Dieu ressusciterait les défunts par leurs seuls contacts avec Canaan ou l'Iran, ni par des déductions savantes issues d'une doctrine sans lien avec la vie; ce qui a finalement emporté leur adhésion au credo nouveau, ce fut l'attitude des Hasidim suppliciés saluant par avance la venue de l'ère messianique. Ainsi se vérifie la justesse du mot d'Ernest Renan : « Le martyr fut le véritable créateur de la croyance en une seconde vie. »⁵

¹ W. BOUSSET, *op. cit.*, 3^e édit., p. 374.

² Abel est le type parfait du martyr, le premier témoin mort pour sa foi; Moïse doit, selon certaines traditions palestiniennes, revenir ici-bas pour souffrir; Elie et Hénoc auraient subi le martyre et, par leur sang, anéanti la puissance démoniaque; Esaïe, d'après l'Ascension d'Esaïe, aurait été scié à un arbre sous Manassé (Hbr. 11. 36); Job, selon la LXX, aurait été un martyr, etc.; ces traditions sur les persécutions subies par les fidèles serviteurs de Jahvé se retrouvent dans le Nouveau Testament (Mat. 23. 31 s; Act. 7. 52; Hbr. 11. 36 s; 1 Thess. 2. 15). Cf. les articles du *ThWNT* sur Elie, Moïse, Hénoc, etc.; H. STRATHMANN, article *μάρτυς*, *ThWNT*, tome IV, 1942, p. 477-520; E. LOHMEYER, « Die Idee des Martyriums in Judentum und Urchristentum », *ZST*, 1927, p. 232-249; W. SURKAU, « Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit », *FRLANT*, Göttingen 1936; H. J. SCHOEPS, *Die jüdischen Prophetenmorde*, Uppsala 1948; J. J. STAMM, « Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel », *ATHANT*, Zurich 1946, etc.

³ La résurrection devait assurer aux martyrs la participation au règne messianique, déclare W. BAUMGARTNER, *op. cit.*, *ZMR*, 1932, p. 214.

⁴ A. CAUSSE, *Der Ursprung der jüdischen Lehre von der Auferstehung*, Cahors 1908, p. 36.

⁵ E. RENAN, *Histoire d'Israël*, tome IV, p. 226.

* * *

En conclusion de notre troisième partie, nous estimons que si les doctrines perses et cananéennes ont joué un rôle dans l'élaboration de la croyance vétéro-testamentaire en la résurrection des morts, la part essentielle revient pourtant à Israël lui-même. Le peuple de Jahvé a découvert dans les interventions de son Dieu la certitude que ce dernier, dans sa souveraineté, sa justice et son amour, triompherait de toutes les forces du mal et associerait à son règne ses fidèles serviteurs. Jahvé ne peut se renier lui-même; la foi des Hasidim, fondée sur les actes du Dieu vivant écrivant l'histoire de son peuple, n'a pas plié devant les persécutions; les souffrances des martyrs juifs les ont plutôt conduits à regarder au jour où Dieu écraserait ses adversaires et, dans un monde renouvelé, appellerait les siens à la vie.

La foi en la résurrection est donc née, en définitive, de la révélation de Jahvé à Israël qui, en manifestant sa supériorité sur les puissances de destruction, sa fidélité à l'égard du droit, fondement de l'existence du peuple élu, et sa bienveillance envers des êtres qui lui devaient tout, a suscité cet attachement des Hasidim, capables d'offrir leur propre vie pour demeurer en communion avec lui. La persécution des Juifs a ainsi joué un rôle décisif en hâtant l'abandon des vieilles conceptions israélites sur la destinée humaine; de l'existence mouvementée de la nation martyre a jailli la bonne nouvelle qui dépassait les intuitions des sages : « Dieu rend la vie aux défunts ! » L'assurance de la victoire sur la mort est vraiment née dans les supplices des serviteurs du Dieu d'Israël; c'est pourquoi nous pouvons conclure, en évoquant un mot célèbre de Tertullien : le sang des martyrs a été une semence d'immortalité !

CONCLUSION

Pour achever ce travail, nous rappellerons brièvement l'histoire de la croyance en la résurrection des morts dans le peuple élu et la manière dont ses membres ont réagi à l'annonce de la foi nouvelle professée par les Hasidim.

Avec son installation en Canaan, Israël découvre la notion du retour à la vie, Osée 6 en fait foi. Le prophète repousse une croyance liée aux cultes agraires, qui sera, du fait de son origine, longtemps compromise aux yeux des Jahvistes fervents. Avant l'exil encore, le peuple élu chante le pouvoir de son Dieu sur les puissances infernales et se raconte les histoires extraordinaires d'Elie, d'Elisée et d'Hénoch.

Pendant la captivité de Babylone, Ezéchiel fonde son espérance de la restauration de Juda sur la parabole des ossements desséchés qui témoigne de la toute-puissance du Dieu d'Israël; le Second Esaïe annonce la réhabilitation posthume du Serviteur de Jahvé dont la mort n'apparaît donc pas comme le dernier chapitre de sa destinée.

Ce n'est qu'après l'exil, ou plus exactement au lendemain des conquêtes d'Alexandre le Grand que la notion de la résurrection se précise pour devenir l'attente du retour à la vie des défunts, au dernier jour. Tout se conjugue alors pour amener le peuple de Jahvé à adopter une croyance qui bouleverse les notions dont il a si longtemps vécu : les idées nouvelles qui circulent dans le monde né des campagnes d'Alexandre, l'importance attribuée au sort de l'individu qui se heurte à des souffrances inconciliables avec la justice de Jahvé, le besoin d'une existence vécue dans l'intimité de Dieu qui ne tombe pas tôt ou tard au pouvoir de la mort, les malheurs d'une communauté attachée à ses traditions et conduite, par l'hostilité des puissances terrestres, à compter toujours plus sur la venue des temps messianiques; bref la foi dans la résurrection naît dans la sueur, les larmes et le sang d'un peuple prêt à tout perdre pour sauver sa communion avec celui qui s'est révélé dès les premiers temps de son histoire comme le Dieu souverain, équitable et généreux.

Les Hasidim et, à leur suite les Pharisiens, professent la croyance nouvelle; elle est en effet issue de leurs milieux et les affermit en ces siècles où les persécutions se déchaînent contre eux; l'ensemble de la nation juive reste pourtant longtemps réticente à son égard; il faudra de longs débats et une succession

d'événements, comme la prise de Jérusalem par les Romains qui marque la fin de l'aristocratie sacerdotale, pour qu'elle devienne un des dogmes essentiels du judaïsme.

Ainsi des écrits postcanoniques, contemporains ou postérieurs à Daniel, ignorent toute possibilité de vie nouvelle après la mort : le Siracide, par exemple, avec la littérature sapientiale antérieure, continue à réduire la destinée de l'homme à son existence ici-bas et à lier la rétribution à la vie terrestre ¹. Des ouvrages comme les livres de Judith, de Tobie, de Baruch et même 1 Macchabées ² ne tiennent aucun compte de la résurrection; dans d'autres documents, celle-ci est tantôt citée, tantôt négligée ³; bref avec J. Bonsirven, nous pouvons dire qu'« aux alentours de l'ère chrétienne la pensée de la résurrection ne s'est pas encore emparée des esprits comme elle le fera plus tard; elle n'est pas encore un point invariable et familier des horizons eschatologiques. ⁴ » La certitude du retour à la vie des morts ou du moins d'une partie d'entre eux s'exprime par contre, en plus du deuxième livre des Macchabées, en général dans la littérature d'Hénoch et les psaumes de Salomon, ainsi que dans des écrits plus récents, comme notamment les Testaments des Patriarches, le quatrième livre d'Esdras, l'apocalypse de Baruch ⁵. Parallèlement à cette attente proprement sémitique de la revivification des corps, une préoccupation différente se manifeste dans d'autres écrits, plus ou moins hellénisants, comme la Sapience, les œuvres de Philon, les documents de Qumran, le IV^e livre des Macchabées, qui s'attachent à l'immortalité de l'âme ⁶.

Nous ne rappellerons pas ici tout ce qui concerne, dans la littérature postcanonique, le sort de l'homme après la mort; cette étude, d'ailleurs souvent entreprise et par elle-même intéressante, nous entraînerait trop loin; signalons toutefois que l'admission de doctrines nouvelles sur la destinée des défunts a posé toute une série de problèmes dont les réponses, motivées peut-être davantage par le souci de percer le mystère de l'au-delà que par un attachement réel au Dieu vivant, ont été aussi variées que confuses ⁷.

¹ Sir. 14. 16 ss; 38. 21; 41. 4, etc.

² Baruch 2. 17; 4. 1; Tob. 4. 10; 13. 2; 1 Macc. 2. 49-70.

³ Ps. Sal. 17, le début du livre d'Hénoch, IV Esdras 13, etc.

⁴ J. BONSIIVEN S. J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, tome I, Paris 1934, p. 470 s; cf. encore F. SCHWALLY, *op. cit.*, p. 131 ss; P. VOLZ, *op. cit.*, p. 126 ss; A. T. NIKOLAINE, *op. cit.*, p. 148 ss; F. NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 245 ss; A. LODS, « De quelques récits de voyage au pays des morts », *CRAIBL*, 1940, p. 434 ss, etc.

⁵ 2 Macc. 7. 9, 11, 14 etc.; 12. 43 ss; Hénoch 102-104; Ps. Sal. 3. 15; Apoc. Baruch 20; Test. Lev. 18; Juda 25; Benjamin 10; IV Esdras 5. 41, etc.

⁶ Sap. 1. 15 s; 2. 1 ss; 3. 2 s; 9. 15 etc.; Qumran : Ps. « 1 » et « 71 »; JOSÈPHE, *Bell.* II, VIII, II; *Antiq.* XVIII, 1, 5 etc.; cf. J. VAN DER PLOEG, « L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte », *VT*, 1952, p. 171 ss; G. VERMES, *Les manuscrits du désert de Juda*, Paris 1953, p. 121 s.

⁷ Le judaïsme palestinien a surtout vu dans la résurrection le moyen d'assurer la stricte rétribution des œuvres bonnes ou mauvaises et l'a liée à la fin des temps. Dans la diaspora,

Parmi les adversaires résolus de la croyance en la résurrection se trouvent les Sadducéens; Josèphe nous parle des débats passionnés qu'ils ont à ce sujet avec les Pharisiens, l'Evangile nous fait part d'une de leurs principales objections, le livre des Actes nous révèle que la simple mention de cette question suffit à diviser les ennemis de l'apôtre Paul ¹.

Les Sadducéens prétendent s'en tenir à la lettre de l'Ecriture, leurs objections soulignent, comme l'indique leur entretien avec Jésus, les conséquences absurdes de la doctrine professée par les Pharisiens; il se peut en définitive que, comme le pense F. Schwally, leur hostilité soit motivée par des raisons plus politiques que dogmatiques; les Sadducéens repoussent en effet l'espérance messianique à laquelle l'attente de la résurrection est liée ² pour ne pas avoir de difficultés avec les Romains. Les Pharisiens l'emporteront, leur croyance répond aux aspirations profondes d'un peuple martyr; ils survivront d'ailleurs seuls à la destruction du Temple. Les rabbins imposeront alors le dogme de la rétribution à l'ensemble du judaïsme; en 90 après Jésus-Christ déjà, Rabbi Gamaliel déclare : « Celui qui nie la résurrection n'a pas part au monde à venir... elle

sous l'influence des conceptions grecques, l'âme, pense-t-on, gagne, aussitôt après la mort, le ciel ou les enfers, le partage des justes et des impies se fait donc immédiatement. Les deux croyances se rejoignent parfois dans une formule de compromis; les fidèles commencent dans le Sheôl à jouir d'une certaine félicité et les méchants à payer leurs fautes en attendant la résurrection et le verdict suprême de Dieu.

Le séjour des morts tend alors à devenir le lieu où les pécheurs sont punis, la géhenne; il se subdivise en plusieurs parties, les unes sont réservées aux martyrs et aux croyants, les autres aux coupables (Hénoch 22; Jubilés 23, etc.).

La résurrection s'étend-elle à tous les morts ou seulement à certains d'entre eux ? Les avis sont partagés; les écrits les plus anciens réservent aux seuls justes, semble-t-il, le retour à la vie (2 Macc.; Ps. Sal.; Hénoch 91. 10; 92. 3; 100. 5), qui est ainsi une récompense dont sont privés les pécheurs. La résurrection est générale dans les documents plus récents (IV Esdras 7. 29 ss; Ap. Syr. Baruch 30. 1 ss; 50. 2 ss; cf. encore Hénoch 22. 1 ss; 61. 5; Test. Siméon 6; Zabulon 10; Juda 25; Benjamin 10); la littérature rabbinique reflète la même diversité, avec quelque réticence à l'égard de la résurrection universelle, puisque certaines catégories de méchants en sont à jamais exclus, par exemple les Egyptiens noyés dans la mer Morte, les générations du déluge et de la Tour de Babel, les rois Jéroboam, Achab, et Manassé, les orgueilleux et les hérétiques.

Cf. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. Excursus*, « Allgemeine oder teilweise Auferstehung? », Munich 1928, tome IV, p. 1166-1198.

¹ JOSÈPHE, *Antiq.* XVIII, 1, 3 (14); Mc. 12. 18 ss; Mat. 22. 23 ss; Luc 20. 27 ss; Act. 23. 6 ss; 26. 5 ss; A. T. NIKOLAINEN, *op. cit.*, p. 169 ss. Les Sadducéens ne sont pas les seuls à rejeter la doctrine de la résurrection; les Samaritains la condamnent également, les païens s'en moquent; aussi toute une apologétique se constitue pour défendre la croyance adoptée par les Pharisiens, elle prétend s'appuyer d'une part sur la révélation scripturaire et d'autre part sur la raison. Toute l'Ecriture, d'après les rabbins, enseigne la résurrection, celle-ci est nécessaire pour permettre le jugement, elle n'est pas moins plausible que la création (J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 471 ss). Ces arguments seront abondamment repris par les apologistes chrétiens, cf. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Paris 1947; C. M. EDSMAN, « The Body and Eternal Life », *Mélanges J. Pedersen* II, Stockholm 1946; H. I. MARROU, « La résurrection des morts et les apologistes des premiers siècles », *Lumière et Vie*, 3, 1952.

² F. SCHWALLY, *op. cit.*, p. 163 s.

est enseignée par toute l'Écriture »; dès le premier siècle également, les prières rituelles insistent sur le pouvoir qu'a Dieu de ressusciter les morts. Désormais l'attente du retour à la vie des trépassés sera un trait fondamental de l'espérance messianique, un article essentiel de la foi juive.

Avec toute une partie de ses contemporains, Jésus parle de la résurrection comme d'un événement classique de la fin des temps, il précise devant les Sadducéens sa position à ce sujet. A ces interlocuteurs qui se fondent sur un texte de la Loi pour attaquer la croyance des Pharisiens, il répond en citant l'Écriture tout entière; il place ses adversaires au cœur de la révélation biblique en les situant devant le Dieu vivant. Il oppose à leur conception juridique, littéraliste et finalement morte de l'autorité scripturaire sa propre compréhension dynamique, spirituelle et vivante de la Parole de Dieu.

En accord avec l'Ancien Testament, il fonde la certitude de la résurrection sur Dieu et sur Dieu seul; la puissance souveraine et créatrice du Dieu d'Israël est l'unique garantie du retour des défunts à la lumière, à la fin des temps. Dieu est le Dieu vivant, il ne peut être le Dieu des morts, il sera donc le Dieu des vivants, le Dieu de la résurrection. « Ce n'est qu'à partir de la réalité de Dieu que la réalité de la résurrection peut être établie. » (J. Schniewind).

Avec les Hasidim, Jésus relie également l'assurance de la vie à venir à la communion personnelle avec son Père. Abraham, Isaac et Jacob ne tombent pas à jamais au pouvoir de la mort, parce qu'ils ont été les serviteurs du Dieu vivant; ceux qui s'attachent à lui et vivent par lui, à l'exemple des patriarches, sont appelés non à disparaître dans le néant, mais à participer à la gloire de Dieu. La vie éternelle ne commence pas dans l'au-delà, au lendemain de la mort ou au jour de la résurrection, mais dès aujourd'hui, dans l'existence quotidienne du croyant, car elle est essentiellement une vie habitée par la présence de Dieu. Enfin Jésus établit, comme la tradition vétérotestamentaire, un lien étroit entre le martyre et la résurrection (Mc. 8. 35 et 38); l'avenir de l'homme dépend de l'attitude qu'il prend ici-bas vis-à-vis du Messie crucifié; le disciple doit suivre la voie tracée par son Maître, le chemin de la vie éternelle passe par la croix; celui qui perd sa vie, à cause du Fils de Dieu, la retrouvera.

Jésus reprend donc l'essentiel des données de l'Ancien Testament sur la résurrection; il souligne, avec la révélation scripturaire, que le sort dernier de chacun se joue ici-bas, dans le cadre de son existence quotidienne; la certitude de l'au-delà ne diminue en rien le sérieux de la vie terrestre, bien au contraire puisque le salut final de la créature se décide dès à présent dans la position que celle-ci prend en face du Fils de l'Homme.

Si Jésus s'accorde avec les pharisiens pour affirmer la résurrection, il leur reproche leur conception matérialiste de cet événement; pour eux en effet, le réveil des morts n'est essentiellement qu'une réanimation du cadavre, une revivification qui équivaut à un simple retour des conditions actuelles de la vie.

Jésus prend au sérieux le fait que la résurrection est liée à la venue des temps messianiques; le royaume de Dieu ne consiste pas, pour lui, en une restauration de l'ancien état de choses, mais en sa transfiguration. La vie dernière du fidèle n'est pas la répétition de son existence présente, mais son épanouissement, dans un cadre totalement nouveau instauré par le Dieu vivant. « Les hommes seront comme les anges de Dieu dans le ciel » (Mat. 22. 30).

Jésus ne se contente pas d'ailleurs d'annoncer la résurrection à son peuple, à la suite des Hasidim, il la vit; sa destinée en fait davantage qu'une espérance magnifique, mais lointaine; grâce à elle, elle devient présente à la certitude joyeuse des croyants qui s'appuient désormais sur un fait. A Pâques, la résurrection est commencée !

Nous avons vu que dans l'Ancien Testament la foi dans le retour à la vie des défunts repose en dernier ressort sur la révélation de Jahvé à son peuple; c'est parce que le Dieu d'Israël s'est manifesté comme un Dieu puissant, équitable et bienveillant que les Hasidim ont affirmé le retour à la vie des défunts. L'événement que les chrétiens célèbrent à Pâques sanctionne également, à leurs yeux, la grandeur, la justice et la miséricorde du Dieu d'Israël et de l'Eglise : la résurrection de Jésus atteste le triomphe du Dieu vivant sur les puissances démoniaques (Act. 3. 15; 4. 10; 10. 40, etc.); elle témoigne de la justice divine qui offre le salut aux pécheurs et les transforme à l'image du Fils de Dieu (Rom. 4. 22 ss; 10. 9 s); elle révèle aux croyants l'amour du Père dont rien ne peut les séparer et la sollicitude du Christ qui intercède continuellement pour eux (Rom. 8. 34 ss). Pâques est ainsi la confirmation de la révélation de Jahvé à son peuple; la foi des apôtres rejoint l'espérance des Hasidim; avec Israël, l'Eglise s'appuie donc sur les promesses de Dieu pour attendre la mort de la mort; elle seule cependant sait que celle-ci a déjà été vaincue, elle célèbre Jésus-Christ, contre lequel l'enfer n'a plus aucun pouvoir, et qui a ouvert une fois pour toutes aux hommes le chemin de la vie éternelle.

ABRÉVIATIONS

<i>AA</i>	Alttestamentliche Abhandlungen, Münster.
<i>AJT</i>	American Journal of Theology, Chicago.
<i>ARW</i>	Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig-Berlin.
<i>AThANT</i>	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zurich.
<i>A T. (O.T.)</i>	Ancien Testament, Altes Testament (Old Testament).
<i>ATD</i>	Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
<i>B.C.</i>	La Bible du Centenaire, Paris.
<i>B.H.</i>	Biblia Hebraïca (R. Kittel), Stuttgart.
<i>BJRL</i>	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester.
<i>B.J.</i>	« Bible de Jérusalem », c'est-à-dire : La Sainte Bible traduite sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris.
<i>BVC</i>	Bible et Vie chrétienne, Paris.
<i>BWANT</i>	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart.
<i>BZAW</i>	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen.
<i>CRAIBL</i>	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
<i>CTh</i>	Cahiers Théologiques, Neuchâtel-Paris.
<i>DSIa</i>	The Dead Sea Scroll of Isaiah, the S. Mark's Isaiah manuscript.
<i>EB</i>	Etudes bibliques, Paris.
<i>ETR</i>	Etudes théologiques et religieuses, Montpellier.
<i>FRLANT</i>	Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T., Göttingen.
<i>HAT</i>	Handbuch zum Alten Testament, Tübingen.
<i>HKAT</i>	Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen.
<i>ICC</i>	The International Critical Commentary, Edimbourg.
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature, New-Haven.
<i>KAT</i>	Kommentar zum Alten Testament, Leipzig
<i>KB</i>	Koehler-Baumgartner : Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden
<i>KHC</i>	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, Tübingen.
<i>LUA</i>	Lunds Universitets Arsskrift, Lund.
<i>LV</i>	Lumière et Vie, St-Alban-Leyse, Savoie.
<i>NKZ</i>	Neue kirchliche Zeitschrift, Leipzig.
<i>OTS</i>	Oudtestamentische Studien, Leiden.
<i>RB</i>	Revue biblique, Paris-Rome.
<i>RGG</i>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (2 ^e édit.), Tübingen.
<i>RHPR</i>	Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg.
<i>RHR</i>	Revue de l'histoire des religions, Paris.
<i>RThPh</i>	Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.
<i>SAT</i>	Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl, Göttingen.
<i>SEA</i>	Svensk Exegetisk Arsbok, Uppsala.
<i>ST</i>	Studia Theologia, Lund.

<i>ThWNT</i>	Theologisches Wörterbuch zum N. T., Stuttgart.
<i>TLZ</i>	Theologische Literaturzeitung, Leipzig.
<i>TR</i>	Theologische Rundschau, Tübingen.
<i>TSK</i>	Theologische Studien und Kritiken, Stuttgart-Gotha.
<i>TZ</i>	Theologische Zeitschrift, Bäle.
<i>UUA</i>	Uppsala Universitets Arsskrift, Uppsala.
<i>VAB</i>	Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg, Braunsberg.
<i>VB</i>	Vocabulaire biblique, Neuchâtel-Paris.
<i>VT</i>	Vetus Testamentum, Leiden.
<i>ZAW</i>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen.
<i>ZDMG</i>	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig.
<i>ZMR</i>	Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Berlin.
<i>ZNW</i>	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen.
<i>ZST</i>	Zeitschrift für systematische Theologie, Gütersloh.

BIBLIOGRAPHIE

- H. ABRAHAMSSON, *The Origin of Death, Studies in African Mythology*, Uppsala 1951.
- J. T. ADDISON, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*, trad. franç., Paris 1936.
- A. ALBERT, *Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus*, Königsberg 1910.
- A. ALT, « Hosea 5, 8-6. 6 : Ein Krieg und seine Folgen in Prophetischer Beleuchtung », *NKZ* (30), Leipzig 1919, p. 537-568 ou : *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, t. 2, Munich 1953.
- L. AUBERT, *La vie après la mort chez les Israélites*, Lausanne 1902.
- C. BARTH, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des A. T.*, Bâle 1947.
- W. v. BAUDISSIN, « Adonis und Esmun », *Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und Heilgötter*, Leipzig 1911.
- W. v. BAUDISSIN, « Alttestamentliches « hajjim » « Leben » in der Bedeutung von Glück », *Festschrift Ed. Sachau*, Berlin 1915, p. 143-161.
- F. BAUMGÄRTEL, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, Schwerin i. Mecklb. 1932.
- F. BAUMGÄRTEL, « Der Hiobdialog », *BWANT*, Stuttgart 1933.
- W. BAUMGARTNER, « Der Auferstehungsglaube im Alten Orient », *ZMR* (48), 1933, p. 193-214.
- W. BAUMGARTNER, « Ras Shamra und das A. T. », *TR*, 1940, p. 163 ss; 1941, p. 1 ss, 85 ss, 157 ss.
- W. BAUMGARTNER, « Zur Etymologie von Scheol », *TZ*, 1946, p. 233.
- G. BEER, « Der biblische Hades », *Festgabe f. H. J. Holtzmann*, Tübingen-Leipzig 1902.
- A. BENTZEN, « Messias, Moses redivivus, Menschensohn », *ATHANT*, Zurich 1948.
- A. BENTZEN, « Der Tod des Beters in den Psalmen, Randbemerkungen zur Diskussion zwischen Mowinkel und Widengren », *Festschrift Otto Eissfeldt*, Halle 1947.
- A. BERTHOLET, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* 2^e édit., Tübingen 1914.
- A. BERTHOLET, « The pre-christian Belief in the Resurrection of the Body », *AJT*, 1916, p. 1 ss.
- A. BERTHOLET, « Zur Frage des Verhältnisses vom persischen und jüdischen Auferstehungsglauben », *Festschrift F. C. Andreas*, Leipzig 1916, p. 51-62.
- W. BIEDER, « Auferstehung des Fleisches oder des Leibes? (Eine biblisch theologische und dogmengeschichtliche Studie) », *TZ*, 1945, p. 105 ss.
- W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellungen vom sog. Descensus ad inferos), Zurich 1949.
- H. BIRKELAND, « The Belief of the Resurrection of the Dead in the O. T. », *ST*, 3/1, Lund 1950, p. 60-78.
- E. BÖKLEN, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen 1902.
- A. DE BONDT, *Wat leert het Oude Testament aangaande het Leven na dit Leven*, Kampen 1938.
- P. BOURGUET, *Problèmes de l'au-delà*, Paris 1947.
- W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, 3^e édit., Berlin 1926.
- L. F. BURNEY, *Israel's Hope of Immortality*, Oxford 1909.

- A. CAUSSE, *Der Ursprung der jüdischen Lehre von der Auferstehung*, Cahors 1908.
- A. CAUSSE, *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg-Paris, 1924.
- A. CAUSSE, *Les dispersés d'Israël*, Paris 1929.
- A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris 1937.
- J. CHAINE, « Révélation progressive de la notion de rétribution dans l'A. T. », *Rencontres*, 4, 1941.
- R. H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel and in Judaism*, Londres 1899.
- R. H. CHARLES, *Religious Development between Old and New Testament*, 1^{re} édit. 1914.
- Y. CONGAR O. P., « Le purgatoire », dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951, p. 279 ss.
- G. A. DANELL, « Psalm 139 », *UUA*, Uppsala-Leipzig 1951.
- F. DELITZSCH, *Das Land ohne Heimkehr*, Stuttgart 1911.
- E. (P.) DHORME, « Séjour des morts chez les Babyloniens et chez les Hébreux », *RB*, 1907, p. 5 ss.
- E. (P.) DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris 1920.
- E. (P.) DHORME, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937.
- E. (P.) DHORME, « L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque », *RHR*, 1941, p. 113-142.
- A. M. DUBARLE, « Les sages d'Israël », *Lectio Divina*, Paris 1946.
- J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman, Mythes et Religions*, Paris 1953.
- A. DUPONT-SOMMER, « L'Iran et Israël », dans *La civilisation iranienne*, Paris 1952, p. 71 ss.
- L. DÜRR, « Die Wertung des Lebens im A. T. und im antiken Orient », *VAB*, 1926/27.
- R. DUSSAUD, « La nephesh et la rouach dans le livre de Job », *RHR*, 1945, p. 17 s.
- E. EBELING, *Leben und Tod nach den Vorstellungen der Babylonier* (I), Berlin 1931.
- C. M. EDSMAN, « The Body and Eternal Life », *Mélanges J. Pedersen* 1/2, Stockholm 1946, p. 33 ss.
- B. D. EERDMANS, « The Chasidim », dans « Essays on Masoretic Psalms », *OTS*, 1941-42.
- W. EICHRODT, *Theologie des A. T.*, Leipzig, t. 1-3, 1933-35, 2^e édit., Berlin 1948.
- H. J. ELHORST, « Die israelitischen Traueritten », *Festschrift z. J. Wellhausen*, *BZAW*, 1914, p. 117 ss.
- M. ELIADE, *Le mythe de l'Eternel Retour*, Paris 1949.
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953.
- I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943.
- I. ENGNELL, « The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah », *BJRL*, 1948.
- H. M. FÉRET O. P., « La mort dans la tradition biblique » dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951, p. 15 ss.
- H. J. FRANKEN, *The Mystical Communion with JHWH in the Book of Psalms*, Leiden 1954.
- J. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, trad. franç., Paris 1951.
- J. FRAZER, *Le rameau d'or*, trad. franç., Paris 1924.
- J. FRAZER, *La crainte des morts*, trad. franç., Paris 1937.
- J. FREY, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*, Leipzig 1898.
- J. B. FREY, « La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ », *Biblica*, Rome 1932, p. 129-168.
- H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905.
- H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929.
- G. GRUNEISEN, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israel*, Halle 1900.
- J. GUILLET, « Les sources scripturaires de la foi en la résurrection de la chair », *BVC*, Paris 1953, p. 40-56.
- H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, Göttingen 1895.

- A. HALDAR, « The notion of the « Desert » in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions », *UUA*, Uppsala 1950.
- J. HALEVY, *La croyance à l'immortalité de l'âme chez les Sémites* (Mélanges de critiques et d'histoire), Paris 1883.
- A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2^e édit., Chicago 1949.
- E. HERZFELD, « Die Religion der Achaemeniden », *RHR*, 1936, p. 21 ss.
- P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel*, Neuchâtel 1929.
- P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans le Genèse*, Neuchâtel 1940.
- P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, Paris-Rome 1954.
- E. JENNI, *Das Wort « Olam » im A. T.*, Berlin 1953.
- A. JEREMIAS, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Der alte Orient*, Leipzig 1887.
- A. JEREMIAS, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern, Der Alte Orient*, 2^e édit., Leipzig 1903.
- A. R. JOHNSON, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus, The Labyrinth*, Londres 1935, p. 71-111.
- A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949.
- P. KARGE, *Rephaim, die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens*, 1^{re} édit., Paderborn 1917.
- H. KEES, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig 1926.
- R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, notamment t. 3a, Stuttgart 1927 et 3b, 1929.
- P. KLEINERT, « Zur Idee des Lebens im A. T. », *TSK* (68) 1895, p. 693-732.
- L. KÖHLER, *Theologie des A. T.*, 2^e édit., Tübingen 1947.
- J. KROLL, « Descensus ad inferos », *VAB*, Braunsberg 1922/23.
- M. J. LAGRANGE O. P., *Etudes sur les religions sémitiques*, 2^e édit., Paris 1905.
- P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris 1951.
- FR. CHR. LARCHER O. P., « La résurrection dans l'A. T. », *LV*, 1952, p. 11-34.
- FR. J. LEENHARDT, « La situation de l'homme d'après la Genèse », dans *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums* (Festschrift Prof. E. Brunner), Zurich 1950.
- G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, trad. franç. Paris 1948.
- J. LINDBLOM, *Das ewige Leben*, Uppsala-Leipzig 1914.
- J. LINDBLOM, « Die Jesaja-Apocalypse (Jes. 24-27) », *UUA*, Lund-Leipzig 1938.
- J. LINDBLOM, « Ich weiss dass mein Erlöser lebt (Zum Verständnis der Stelle Job 19. 25) », *Studia Theologica*, Riga 1940, p. 65 ss.
- J. LINDBLOM, « Die Eschatologie des 49. Psalms, Horae Soederblomianae », *Mélanges J. Pedersen*, I/I, Stockholm 1944.
- J. LIPPERT, *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*, Berlin 1881.
- A. LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris 1906.
- A. LODS, *Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque et ses rapports avec l'organisation familiale et sociale des Anciens Sémites*, Paris 1906.
- A. LODS, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1932.
- A. LODS, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris 1935.
- A. LODS, *La religion d'Israël*, Paris 1939.
- A. LODS, « De quelques récits de voyages au pays des morts », *CRAIBL*, 1940, p. 434-452.
- A. LODS, « Notes sur deux croyances hébraïques relatives à la mort et à ce qui la suit : le sort des incirconcis dans l'au-delà et la victoire sur le Léviathan », *CRAIBL*, 1943, p. 271-297.
- A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950.
- E. LOHMEYER, « Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum » *ZST*, 1928, p. 232 ss.
- R. MEHL, *Notre vie et notre mort*, Paris 1953.

- PH. MENOUD, *Le sort des trépassés*, CTh 9, Paris-Neuchâtel 1945.
- PH. MENOUD, « La signification chrétienne de la mort », et « La victoire chrétienne sur la mort », dans *L'homme face à la mort*, Paris-Neuchâtel 1952.
- G. MOLIN, « Entwicklung und Motive der Auferstehung vom A. T. bis zur rabbinischen Zeit », *Judaica* 9, Zurich 1953/54, p. 225 ss.
- J. MONNIER, *La descente aux enfers*, Paris 1905.
- E. MORIN, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris 1951.
- P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Unam Sanctam, Paris 1947.
- A. T. NIKOLAINEN, « Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt », *Annales Acad. Scient. Fennicas*, Helsinki 1944.
- F. NÖTSCHER, « *Das Angesicht Gottes Schauen* » nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924.
- F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926.
- H. S. NYBERG, *Die Religion des alten Iran*, Leipzig 1938.
- A. PARROT, *Le « refrigerium » dans l'au-delà*, Paris 1938.
- A. PARROT, *Malédiction et violations de tombes*, Paris 1939.
- J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, trad. angl., 1^{re} édit, tomes 1-2, 1926; tomes 3-4, 1940, Copenhague-Londres.
- G. PIDOUX, *L'homme dans l'A. T.*, CTh 32, Neuchâtel-Paris 1953.
- G. PIDOUX, « Encore les deux arbres de Genèse 3 ! », *ZAW*, 1954, p. 37 ss.
- J. VAN DER PLOEG, « L'immortalité de l'homme d'après les textes de la mer Morte », *VT*, 1952, p. 171 ss.
- O. PROCKSCH, *Theologie des A. T.*, Gütersloh 1950.
- G. QUELL, *Die Auffassung des Todes in Israel*, Leipzig 1925.
- G. VON RAD, « Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und Tod », *Allgemeine Evangelische Lutherische Kirchenzeitung*, 1938, col. 826 ss.
- G. VON RAD, « Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen », *Festschrift f. A. Bertholet*, Tübingen 1950.
- E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris 1887 ss.
- H. RINGGREN, « Einige Bemerkungen zum LXXIII Psalm », *VT*, 1953, p. 265 ss.
- L. ROST, « Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung », *Memorial E. Lohmeyer*, Stuttgart 1951, p. 67 ss.
- J. SCHEFTELOWITZ, « Die Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im A. T. », *ARW*, 1916, p. 210 ss.
- J. SCHEFTELOWITZ, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen 1920.
- O. SCHILLING, *Der Jenseitsgedanke im A. T.*, Mayence 1951.
- J. SCHMIDT, « Der Ewigkeitsbegriff im A. T. », *AA*, Münster im W. 1940.
- A. SCHULZ, « Der Sinn des Todes im A. T. », *VAB*, Braunsberg 1919.
- F. SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi*, Giessen 1892.
- M. SELIGSON, « The Meaning of מָוֶת in the O. T. », *Studia Orientalia* 16. 2, Helsinki 1951.
- E. SELLIN, « Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben », *NKZ* (30), Leipzig 1919, p. 232-256.
- E. SELLIN, *Theologie des A. T.*, Leipzig 1936.
- N. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdéisme*, Etude d'eschatologie comparée, Paris 1901.
- E. L. SUKENIK, « Arrangements for the Cult of the Dead in Ugarit and Samaria », *Memorial Lagrange*, Paris 1940, p. 59 ss.
- H. W. SURKAU, « Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit », *FRLANT*, Göttingen 1938.
- E. F. SUTCLIFFE, *The O. T. and the Future Life*, Westminster 1946.
- H. TIELICKE, *Tod und Leben*, Studien zur Christlichen Anthropologie (Oekuméné), Genève 1946.

- P. TORGE, *Seelenglauben und Unsterblichkeitshoffnung im A. T.*, Leipzig 1909.
- J. TOUZARD, « Le développement de la doctrine de l'immortalité dans l'A. T. », *RB*, 1898, p. 207-241.
- C. VIROLLEAUD, « Les Rephaïm, fragments de poèmes de Ras Shamra », *Syria* (22), Paris 1941.
- W. VOLLBORN, *Studien zum Zeitverständnis des A. T.* (microcopie), Göttingen 1951.
- W. VOLLBORN, « Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3 », *TLZ*, 1952, p. 710 ss.
- P. VOLZ, *Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1^{re} édit., Leipzig 1903.
- G. WIDENGREN, « The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion », *UUA*, 1951.
- T. WORDEN, « The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the O. T. », *VT*, 1953, p. 273-297.

Cf. encore les commentaires sur les textes étudiés dans la II^e partie et les articles de dictionnaires : *RGG* (2^e édition), *ThWNT* et *VB*.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	7
-------------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE ET LA MORT D'APRÈS L'ANCIEN TESTAMENT

I.	<i>La vie, sa signification, ses caractéristiques</i>	11
	La vie est une force	12
	La vie un bien, le « bien suprême »	13
	La vie et ses diverses expressions	15
	La vie dépend de Jahvé	18
II.	<i>La mort, sa signification, ses caractéristiques</i>	21
	La mort, un fait normal	23
	Les rites funéraires	27
	Les morts	32
	Le monde des morts	36

DEUXIÈME PARTIE

LA VICTOIRE SUR LA MORT

I.	<i>Jahvé fait mourir et il fait vivre</i>	47
	Les cantiques en l'honneur de Jahvé	47
	Les résurrections opérées par les prophètes de Jahvé	51
	Les psaumes des malades et des malheureux	53
	Les enlèvements d'Hénoch et d'Elie	56
II.	<i>L'annonce de la résurrection, la destruction de la mort</i>	64
	Osée 6. 1-3 : La restauration d'Israël	64
	Osée 13. 14 : O mort, où est ta puissance?	73
	Ezéchiel 37. 1-14 : La résurrection d'Israël	78
	Esaïe 53. 10b ss : La réhabilitation du Serviteur de Jahvé.	86

Esaïe 25. 8 : La mort ne sera plus	101
Esaïe 26. 19 : Que tes morts revivent !	106
Daniel 12. 2 s : Beaucoup ressusciteront	112
III. <i>Rien ne peut plus nous séparer du Dieu vivant</i>	119
Ps. 16. 9-11 : Jahvé est mon bien... aussi je repose en paix . .	119
Ps. 49. 16 : Mon Dieu me prendra	123
Ps. 73. 23-28 : Avec Dieu, au ciel et sur la terre	127
Job 19. 25-27 : Mon défenseur est vivant	133

TROISIÈME PARTIE

DE LA MORT A LA RÉSURRECTION

I. <i>La possibilité d'une influence étrangère dans la formation de la croyance vétérotestamentaire en la résurrection des morts</i>	148
Le rôle des doctrines iraniennes	148
Le rôle des doctrines cananéennes	155
II. <i>La croyance vétérotestamentaire en la résurrection des morts, consé- quence de la révélation du Dieu vivant à son peuple</i>	163
Jahvé est un Dieu puissant capable d'arracher les défunts au Sheôl	164
Jahvé est un Dieu juste dont la justice ne peut pas ne pas s'accom- plir tôt ou tard	165
Jahvé est un Dieu bienveillant qui ne laissera pas les siens dans le Sheôl, mais qui les appellera auprès de lui pour qu'ils y demeu- rent à jamais	170
Jahvé accorde la foi en la résurrection des morts à son peuple témoin et martyr	173
<i>Conclusion</i>	176
<i>Abréviations</i>	181
<i>Bibliographie</i>	183

Achévé d'imprimer
le 14 février 1956
sur les presses de l'imprimerie
Delachaux & Niestlé s. a.
Neuchâtel (Suisse)

